Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik

Neuer Verſuch
der Grundlegung eines ethiſchen Perſonalismus

von

Max Scheler

Sonderdruck aus: „Jahrbuch für Philoſophie und phänomenologiſche Forſchung“, Bd. I u. II
herausgegeben von E. Huſſerl-Freiburg i. B.

Halle a. d. S.
Verlag von Max Niemeyer
1916

Inhalt.

I. Teil.

Seite

Einleitende Bemerkung 1
I. Materiale Wertethik und Güter-, reſp. Zweckethik 3
  1. Güter und Werte 7
  2. Das Verhältnis der Werte »gut« und »böſe« zu den übrigen Werten und zu den Gütern 19
  3. Zwecke und Werte 25
    Streben, Wert und Ziel 26
II. Formalismus und Apriorismus 40
  A. Apriori und Formal überhaupt 43
  B. Das Apriori-Materiale in der Ethik 78
    1. Die formalen Weſenszuſammenhänge 79
    2. Werte und Wertträger 82
    3. »Höhere« und »niedrigere« Werte 84
    4. Aprioriſche Beziehungen zwiſchen Werthöhe und »reinen« Trägern der Werte 98
      a) Perſon- und Sachwerte 99
      b) Eigen- und Fremdwerte 99
      c) Aktwerte, Funktionswerte, Reaktionswerte 99
      d) Geſinnungs-, Handlungs-, Erfolgswerte 100
      e) Intentionswerte und Zuſtandswerte 100
      f) Fundamentwerte, Formwerte und Beziehungswerte . . . 100
      g) Individual- und Kollektivwerte 101
      h) Selbſtwerte und Konſekutivwerte 101
    5. Aprioriſche Rangbeziehungen zwiſchen den Wertmodalitäten . 103
III. Materiale Ethik und Erfolgsethik 109

II. Teil.

IV. Wertethik und imperative Ethik 163
  1. Unzureichende Theorien vom Urſprung des Wertbegriffs und dem Weſen ſittlicher Tatſachen 163
  2. Wert und Sollen 206
    a) Wert und ideales Sollen 206
    b) Das normative Sollen 214
    c) Können und Sollen 238
V. Materiale Wertethik und Eudaimonismus 245
  1. Wert und Luſt 248
  2. Fühlen und Gefühle 260
  3. Sinn des Satzes von der »Relativität« der Werte 272

Seite

- 4. Relativität der Werte auf den Menſchen 278
- 5. Relativität der Werte auf das Leben 283
- 6. Hiſtoriſche Relativität der ethiſchen Werte und ihre Dimenſionen . 306
  - a) Variationen des Ethos 311
  - b) Variationen der Ethik 318
  - c) Die Variationen der Typen 320
- 7. Die ſog. Gewiſſensſubjektivität der ſittlichen Werte 329
- 8. Zur Schichtung des emotionalen Lebens 340
- Das Problem des Eudaimonismus 357
- 9. Die Zuſammenhänge von Gefühlszuſtand und ſittlichem Wert . . 357
  - a) Das Geſetz der Tendenz nach Surrogaten bei negativer Beſtimmtheit der »tieferen« emotionalen Ichbeſtimmtheit 358
  - b) Alle Willensrichtung auf die Realiſierung poſitiver und vergleichsweiſe höherer Werte geht urſprünglich niemals aus negativen Gefühlszuſtänden als Quellen, ſondern aus poſitiven als Quellen hervor 361
- 10. Das Verhältnis des Zuſammenhangs von Glück und ſittlichem Werte zur Idee der Sanktion und Vergeltung 368
  - Fundierung des Glücks durch poſitive Werte und des poſitiv wertvollen Strebens und Wollens durch das Glück 372
- VI. Formalismus und Perſon 384
  - A. Zur theoretiſchen Auffaſſung der Perſon überhaupt 384
    - 1. Perſon und Vernunft 384
    - 2. Perſon und das »Ich« der transzendentalen Apperzeption . . 388
    - 3. Perſon und Akt; die pſychophyſiſche Indifferenz der Perſon und des konkreten Aktes. Weſenhafte Zentralitätsſtufen innerhalb der Perſon 397
      - a) Perſon und Akt 397
      - b) Das Sein der Perſon iſt nie Gegenſtand. Die pſychophyſiſche Indifferenz der Perſon und ihrer Akte. Ihr Verhältnis zum »Bewußtſein« 401
      - c) Perſon und Welt 408
      - d) Mikro- und Makrokosmos und Gottesidee 411
      - e) Leib und Umwelt 413
        - »Leib« und »Umwelt« iſt nicht die Vorausſetzung der Scheidung »Pſychiſch« und »Phyſiſch« 419
      - f) Ich und Leib. (Aſſoziation oder Diſſoziation.) 431
      - g) Aprioriſch materiale Prinzipien der erklärenden Pſychologie . 440
    - 4. Die Perſon in ethiſchen Zuſammenhängen 495
      - a) Weſen der ſittlichen Perſon 495
      - b) Perſon und Individuum 508
      - c) Autonomie der Perſon 514
      - d) Unſer Perſonbegriff im Verhältnis zu anderen Formen perſonaliſtiſcher Ethik 522
    - 5. Das Geſetz des Urſprungs des je herrſchenden Ethos. Vorbild und Nachbild 596
    - 6. Die Idee einer Rangordnung reiner Wertperſontypen 607

Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik

(mit beſonderer Berückſichtigung der Ethik Immanuel Kants)

von

Max Scheler (München).

I. Teil.

Einleitende Bemerkung.

In einer demnächſt erſcheinenden größeren Arbeit will ich verſuchen eine materiale Wertethik auf der breiteſten Baſis phänomenologiſcher Erfahrung zu entwickeln. Gegen ein ſolches Unternehmen erhebt Einſpruch die noch in der Gegenwart weithin in Geltung ſtehende Ethik Kants. Da ich in jener Arbeit die Anſichten anderer Philoſophen keiner Kritik unterwerfen will, ſondern nur ſo weit ihre Lehren heranziehen möchte, als ſie geeignet ſind, die eigenen poſitiven Sätze zu erleuchten, ſo möchte ich an dieſer Stelle durch eine Kritik des Formalismus in der Ethik überhaupt und insbeſondere der von Kant für ihn angeführten Argumente mir gleichſam für jene poſitive Arbeit freie Bahn ſchaffen. In letzter Linie gilt in der Philoſophie das Wort Spinozas: Die Wahrheit iſt das Kennzeichen ihrer ſelbſt und des Falſchen. Darum werde ich ſchon in dieſer Arbeit jene Kritik nur in der Form leiſten können, daß ich die Irrigkeit der Kantiſchen Vorausſetzungen dadurch aufweiſe, daß ich an ihre Stelle die richtigen zu ſetzen ſuche.

Es würde nach meiner Meinung einen großen Irrtum darſtellen, wollte man annehmen, es habe irgendeine der nachkantiſchen Richtungen materialer Ethik die Kantiſche Lehre widerlegt. Ich bin ſo wenig dieſer Meinung, daß ich vielmehr glaube, daß alle dieſe neuen Richtungen, die einen materialen Grundwert, wie »Leben«, »Wohlfahrt« uſw. zum Ausgangspunkt der ethiſchen Argumentation machten, nur Beiſpiele für eine Vorausſetzung abgeben, deren endgültige Zurückweiſung gerade das höchſte Verdienſt, ja ſtreng genommen das einzige Verdienſt der praktiſchen Philoſophie Kants ausmacht. Denn alle jene Formen materialer Ethik ſind mit geringen Ausnahmen gleichzeitig Formen der *Güter-* und *Zweckethik.* Aber alle Ethik, die von der Frage: was iſt das höchſte Gut? oder: was iſt der Endzweck aller Willensbeſtrebungen? ausgeht, halte ich durch Kant ein für allemal als widerlegt. Alle nachkantiſche Ethik, ſo viel ſie in der Erleuchtung beſonderer konkreter ſittlicher Werte und in der Analyſe konkreter ſittlicher Lebensbeziehungen auch geleiſtet haben mag, vermag in ihren prinzipiellen Teilen nur den Hintergrund abzugeben, auf dem ſich die Größe, die Feſtigkeit und die Geſchloſſenheit des Werkes Kants nur um ſo leuchtender und plaſtiſcher abhebt.

Andererſeits aber bin ich der Überzeugung, daß dieſer Koloß aus Stahl und Bronze die Philoſophie abſperrt auf ihrem Wege zu einer konkreten einſichtigen und gleichwohl von aller poſitiven pſychologiſchen und geſchichtlichen Erfahrung unabhängigen Lehre von den ſittlichen Werten, ihrer Rangordnung und den auf dieſer Rangordnung beruhenden Normen; und damit zugleich von jedem auf wahrer Einſicht beruhenden Einbau der ſittlichen Werte in das Leben des Menſchen. Alle Sicht auf die Fülle der ſittlichen Welt und ihrer Qualitäten, alle Überzeugung, über ſie ſelbſt und ihre Verhältniſſe etwas *Bindendes* ausmachen zu können, iſt uns geraubt, ſolange jene furchtbar erhabene Formel in ihrer Leere für das einzige ſtrenge und einſichtige Ergebnis aller philoſophiſchen Ethik gilt.

Alle ſogenannte »immanente« Kritik, die nur auf die Folgerichtigkeit der Kantiſchen Aufſtellungen Bedacht nähme, hätte zu dieſem Zwecke keinerlei Wert. Vielmehr ſoll es ſich hier darum handeln, alle jene Vorausſetzungen Kants aufzudecken, die nur zum Teile von ihm ſelbſt formuliert, zum größten Teile aber von ihm verſchwiegen worden ſind – wohl darum, weil er ſie für zu ſelbſtverſtändlich gehalten hat, um ihrer auch nur ausdrücklich zu gedenken. Vorausſetzungen ſolcher Art ſind meiſt ſolche, die er mit der geſamten Philoſophie der neueren Zeit teilt, oder ſolche, die er unbeſehen und ungeprüft von den engliſchen Empiriſten und Aſſoziationspſychologen übernommen hat. Wir werden im Laufe der Abhandlung auf beide Arten ſtoßen. Die bisherige Kantkritik ſcheint uns auf ſie viel zu wenig Bedacht genommen zu haben. Aber auch darum weiſe ich hier die Aufgabe einer »immanenten Kritik« zurück, weil es hier nicht darauf ankommen ſoll, den »hiſtoriſchen Kant« mit allen ſeinen zufälligen Schnörkeln einer Kritik zu unterziehen, ſondern die Idee einer *formalen Ethik* überhaupt, für die uns die Ethik

Kants nur die – allerdings größte und eindringlichſte – Repräſentation und die bei weitem ſtrengſte Form, die ſie gefunden hat, darſtellt.

Ich mache hier jene Vorausſetzungen namhaft, die es in geſonderten Abſchnitten eingehend zu prüfen gilt, und die ausgeſprochen oder nicht der Kantiſchen Lehre zugrunde liegen. Sie laſſen ſich auf folgende Sätze zurückführen.

1. Alle materiale Ethik muß notwendig Güter- und Zweckethik ſein.
2. Alle materiale Ethik iſt notwendig von nur empiriſch induktiver und apoſterioriſcher Geltung; nur eine formale Ethik iſt a priori und unabhängig von induktiver Erfahrung gewiß.
3. Alle materiale Ethik iſt notwendig Erfolgsethik und nur eine formale Ethik kann als urſprünglicher Träger der Werte gut und böſe die Geſinnung oder das geſinnungsvolle Wollen anſprechen.
4. Alle materiale Ethik iſt notwendig Hedonismus und geht auf das Daſein ſinnlicher Luſtzuſtände an den Gegenſtänden zurück. Nur eine formale Ethik vermag bei der Aufweiſung der ſittlichen Werte und der Begründung der auf ihnen beruhenden ſittlichen Normen den Hinblick auf ſinnliche Luſtzuſtände zu vermeiden.
5. Alle materiale Ethik iſt notwendig heteronom, nur die formale Ethik vermag die Autonomie der Perſon zu begründen und feſtzuſtellen.
6. Alle materiale Ethik führt zu bloßer Legalität des Handelns und nur die formale Ethik vermag die Moralität des Wollens zu begründen.
7. Alle materiale Ethik ſtellt die Perſon in den Dienſt ihrer eigenen Zuſtände oder ihr fremder Güterdinge; nur die formale Ethik vermag die Würde der Perſon aufzuweiſen und zu begründen.
8. Alle materiale Ethik muß in letzter Linie den Grund aller ethiſchen Wertſchätzungen in den triebhaften Egoismus der menſchlichen Naturorganiſation verlegen, und nur die formale Ethik vermag ein von allem Egoismus und aller beſonderen menſchlichen Naturorganiſation unabhängiges, für alle Vernunftweſen überhaupt gültiges Sittengeſetz zu begründen.

I. Materiale Wertethik und Güter-, reſp. Zweckethik.

Ehe ich auf die irrige Gleichſetzung Kants von Gütern und Werten, reſp. auf ſeine Meinung, es ſeien die Werte als von Gütern abſtrahiert anzuſehen, komme, ſei hervorgehoben, daß Kant mit vollem Rechte jede Güter- und Zweckethik als von vornherein verfehlt zurückweiſt. Dies ſei für die Güter- und die Zweckethik zunächſt beſonders gezeigt.

Güter ſind ihrem Weſen nach Wertdinge. Wo immer wir, ſagt Kant, die Güte oder die ſittliche Schlechtigkeit einer Perſon, eines Willensaktes, einer Handlung uſw. von deren Verhältnis zu einer als wirklich geſetzten Welt beſtehender Güter (reſp. Übel) abhängig machen, iſt auch die Güte oder Schlechtigkeit des Willens von dem beſonderen zufälligen Daſein dieſer Güterwelt mit abhängig gemacht; und gleichzeitig von ihrer erfahrungsmäßigen Erkenntnis. Wie immer auch dieſe Güter heißen mögen, z. B. Wohlfahrt einer vorhandenen Gemeinſchaft, Staat, Kirche, Kultur und Ziviliſationsbeſitz einer beſtimmten Stufe nationaler oder menſchlicher Entwicklung, immer würde der ſittliche Wert des Willens davon abhängig ſein, daß er dieſe Güterwelt, ſei es »erhalte«, ſei es »fördere«, ſei es in die vorhandene »Entwicklungstendenz« dieſer Güterwelt fördernd oder hindernd, beſchleunigend oder verzögernd eingreife. Mit der Veränderung dieſer Güterwelt würde ſich Sinn und Bedeutung von gut und böſe ändern; und da dieſe Güterwelt in fortwährender Veränderung und Bewegung in der Geſchichte begriffen iſt, ſo müßte an ihrem Schickſal auch der ſittliche Wert menſchlichen Wollens und Seins teilnehmen. Eine Vernichtung dieſer Güterwelt würde die Idee des ſittlichen Wertes ſelbſt aufheben. Alle Ethik wäre damit auf die hiſtoriſche Erfahrung, in der uns dieſe wechſelnde Güterwelt kund wird, aufgebaut. Sie könnte ſelbſtverſtändlich darum immer nur empiriſch induktive Geltung haben. Der Relativismus der Ethik wäre damit ohne weiteres gegeben. Jedes Gut iſt weiterhin eingeſchloſſen in den natürlichen Kauſalnexus der wirklichen Dinge. Jede Güterwelt kann durch Kräfte der Natur oder der Geſchichte partiell zerſtört werden. Wäre unſer Wille abhängig hinſichtlich ſeines ſittlichen Wertes von ihr, ſo müßte damit auch dieſer mit betroffen werden. Auch er wäre damit von den Zufällen abhängig, die in dem wirklichen Kauſalverlaufe der Dinge und der Ereigniſſe liegen. Dies aber iſt, wie Kant mit Recht ſah, evident unſinnig.

Völlig ausgeſchloſſen aber wäre jede Art von Kritik der jeweilig beſtehenden Güterwelt. Wir hätten uns vor jedem beliebigen Teile dieſer Güterwelt ohne weiteres zu verbeugen und uns der jeweiligen »Entwicklungstendenz«, die in ihr gelegen ſein mag, hinzugeben. Es iſt demgegenüber aber zweifellos, daß wir fortgeſetzt nicht nur an dieſer Güterwelt Kritik üben, z. B. zwiſchen echter und unechter Kunſt, zwiſchen echter Kultur und Talmikultur, zwiſchen dem Staat, wie er iſt und wie er ſein ſoll uſw. unterſcheiden, ſondern auch daß wir Perſonen und Menſchen die höchſte ſittliche Schätzung zollen, die unter Umſtänden eine ſolche vorhandene Güterwelt zerſchlugen und an ihre Stelle Ideale des Neuaufbaues ſetzten, die im äußerſten Gegenſatz zur vorhandenen Güterwelt ihrer Epoche ſtanden. Und das gilt ſelbſtverſtändlich auch für die »Entwicklungstendenz« oder die »Entwicklungsrichtung« einer ſolchen Güterwelt. Eine Entwicklungsrichtung kann ſelbſt noch gut oder ſchlecht ſein; auch die Fortbildung der religiöſen Geſinnung und Ethik der Propheten zur rabbiniſchen Geſetzesmoral und zu einer Menge ausgerechneter Kultgeſchäfte mit Gott war eine »Entwicklung«. Aber es war eine »Entwicklung« in der Richtung des Schlechten, und gut war dasjenige Wollen, das ſich jener Entwicklung entgegenſtemmte und ſchließlich jene Entwicklung unterbrach. Jeder Verſuch daher, zuerſt eine Entwicklungsrichtung der »Welt«, oder des vorhandenen »Lebens« oder der menſchlichen »Kultur« uſw. feſtzuſtellen (gleichgültig, ob dieſe Entwicklung einen fortſchrittlichen, auf Wertvermehrung abzielenden, oder einen rückſchrittlichen, auf Wertverminderung abzielenden Charakter trägt), um nachher den ſittlichen Wert der Willensakte an dem Verhältnis zu bemeſſen, die ſie für den Gang jener »Entwicklung« haben, trägt gleichfalls alle Züge der von Kant mit Recht zurückgewieſenen Güterethik an ſich.

Eben dasſelbe gilt nun aber auch für jede Ethik, die einen Zweck, ſei es einen Zweck der Welt oder der Menſchheit oder einen Zweck menſchlichen Strebens oder einen ſog. »Endzweck« feſtſtellen will, um den ſittlichen Wert des Wollens an dem Verhältniſſe zu dieſem Zwecke zu bemeſſen. Jede Ethik, die ſo verfährt, würdigt die Werte gut und böſe notwendig zu bloßen techniſchen Werten für dieſen Zweck herab. Zwecke ſind ſelbſt nur dann berechtigte Zwecke, wenn das Wollen, das ſie ſetzt oder geſetzt hat, gutes Wollen war. Dies gilt für alle Zwecke, da es für das Weſen des Zweckes gilt, ganz unabhängig davon, welches Subjekt die Zweckſetzung vollzog; es gilt auch für etwaige »göttliche« Zwecke. Nur an der ſittlichen Güte vermögen wir die Zwecke Gottes von denen des Teufels zu unterſcheiden. Die Ethik muß es zurückweiſen, wenn man von »guten Zwecken« und »ſchlechten Zwecken« redet. Denn niemals ſind Zwecke als ſolche, abgeſehen von den Werten, die in ihrer Setzung realiſiert werden ſollen, und abgeſehen von dem Werte des ſie ſetzenden Aktes, gut oder ſchlecht. Nicht erſt die beſondere Art der Verwirklichung eines Zweckes, ſondern ſchon die Setzung eines Zweckes iſt entweder gut oder ſchlecht. Und eben darum kann gutes und ſchlechtes Verhalten niemals nach dem Verhältnis zu einem Zwecke, ob es ihn fördere oder hindere, bemeſſen werden. Die gute Perſon ſetzt ſich auch gute Zwecke. Niemals aber vermögen wir, ohne Kenntnis der Art und der Phaſen, in denen es zu irgendeiner Zweckſetzung kam, an den bloßen Zweck*inhalten* gemeinſame Merkmale entdecken, die den einen Teil der Zwecke gut, den andern ſchlecht machten. Gut und ſchlecht ſind daher ſicher keine Begriffe, die von empiriſchen Zweckinhalten irgendwie abgezogen wären. Jeder Zweck kann, ſoweit wir nur ihn ſelbſt kennen, und nicht die Art, wie er geſetzt war, noch gut oder ſchlecht ſein.

Wir unterlaſſen es, des weiteren auf die Bedeutung und den noch präziſeren Sinn dieſer großen Einſicht Kants einzugehen, zumal wir nicht fürchten, in dieſen Sätzen irgendeinen Widerſpruch von den Kreiſen zu erfahren, an die allein wir uns hier wenden.

Von äußerſter Wichtigkeit aber iſt uns die Folgerung, die Kant aus dieſer Einſicht zieht. Er vermeint nämlich, weit *mehr* dargetan zu haben, als er dargetan hat; nicht nur *Güter* und *Zwecke*, ſondern auch alle *Werte* materialer Natur ſeien von einer nach richtiger Methode vorgehenden Ethik als Vorausſetzungen der Begriffe gut und böſe und ihrer Konſtituierung zurückzuweiſen. »Alle praktiſchen Prinzipien, die ein Objekt (Materie) des Begehrungsvermögens als Beſtimmungsgrund des Willens vorausſetzen, ſind insgeſamt empiriſch und können keine praktiſchen Geſetze abgeben. Ich verſtehe unter Materie des Begehrungsvermögens einen Gegenſtand, deſſen Wirklichkeit begehrt wird.«

Indem Kant von den wirklichen Güterdingen bei der Begründung der Ethik abzuſehen verſucht, und dies mit Recht, meint er ohne weiteres auch von den *Werten* abſehen zu dürfen, die ſich in den Gütern darſtellen. Dies aber wäre nur dann richtig, wenn die Wertbegriffe, anſtatt in *ſelbſtändigen* Phänomenen ihre Erfüllung zu finden, von den *Gütern* abſtrahiert wären; oder aber, wenn ſie erſt aus den tatſächlichen Wirkungen der Güterdinge auf unſere Zuſtände von Luſt und Unluſt ablesbar wären. Daß dies der Fall ſei, iſt eine jener *verſchwiegenen* Vorausſetzungen, die Kant macht. Auch die weitere Folgerung, es könne ſich bei ſittlich recht und unrecht, gut und böſe nur um die formalen Verhältniſſe, die zwiſchen den Zwecken beſtehen (Einheit und Harmonie im Gegenſatz zu Widerſpruch und Disharmonie), handeln, ſetzt voraus, daß es *vor* und unabhängig von dem empiriſchen Zweck, den ſich ein Weſen ſetzt, eine Phaſe der Willensbildung gar nicht gäbe, in der bereits die *Wertrichtung* des betreffenden Wollens noch ohne eine beſtimmte

Zweckidee gegeben wäre. In dieſen Folgerungen nun, ſagen wir, irrt Kant. Und erſt aus dieſem Irrtum, nicht aber aus der auch für uns gültigen Zurückweiſung aller Güter- und Zweckethik ergibt ſich der erſte der vorhin angeführten Sätze: es müſſe alle materiale Ethik notwendig Güter- und Zweckethik ſein. Dies iſt nun genauer zu erweiſen.

1. Güter und Werte.

So wenig wie die Farbennamen auf bloße Eigenſchaften von körperlichen Dingen gehen – wenn auch in der natürlichen Weltanſchauung die Farbenerſcheinungen meiſt nur ſo weit genauer beachtet werden, als ſie als Unterſcheidungsmittel verſchiedener körperdinglicher Einheiten fungieren –, ſo wenig gehen auch die Namen für Werte auf die bloßen Eigenſchaften der dinglich gegebenen Einheiten, die wir Güter nennen.[1] Wie ich mir ein Rot auch als bloßes extenſives Quale z. B. in einer reinen Spektralfarbe zur Gegebenheit bringen kann, ohne es als Belag einer körperlichen Oberfläche, ja nur als Fläche oder als ein Raumartiges überhaupt aufzufaſſen, ſo ſind mir auch Werte, wie angenehm, reizend, lieblich, aber auch freundlich, vornehm, edel, prinzipiell zugänglich, ohne daß ich ſie mir hierbei als Eigenſchaften von Dingen oder Menſchen vorſtelle. Verſuchen wir dies zunächſt in bezug auf die einfachſten Werte aus der Sphäre des ſinnlich Angenehmen zu erweiſen, d. h. da, wo die Bindung der Wertqualität an ihre dinglichen Träger wohl noch die denkbar innigſte iſt. Eine jede wohlſchmeckende Frucht hat auch ihre beſondere Art des Wohlgeſchmackes. Es verhält ſich alſo durchaus nicht ſo, daß ein und derſelbe Wohlgeſchmack nur mit den mannigfachen Empfindungen verſchmölze, die z. B. die Kirſche, die Aprikoſe, der Pfirſich beim Schmecken oder beim Sehen oder beim Taſten bereitet. Der Wohlgeſchmack iſt in jedem dieſer Fälle von dem andern qualitativ verſchieden; und weder die mit ihm jeweilig verbundenen Komplexe von Geſchmacks-, Taſt- und Geſichtsempfindungen, noch auch die mannigfachen in der Wahrnehmung jener Früchte zur Erſcheinung kommenden Eigenſchaften derſelben ſind es, die jene qualitative Verſchiedenheit des Wohlgeſchmackes erſt zur Differenzierung bringen. Die Wertqualitäten, die das »ſinnlich Angenehme« in dieſen Fällen beſitzt, ſind echte Qualitäten des Wertes ſelbſt. Daß wir ſie in dem Maße, als wir die Kunſt und die Fähigkeit haben, ſie zu erfaſſen, ohne Hinblick auf das optiſche, taktile, oder durch eine andere Sinnesfunktion außer dem Schmecken gegebene Bild der Frucht zu unterſcheiden vermögen, iſt ohne Zweifel; wie ſchwierig es auch z. B. ſein mag, ohne jede Mitwirkung z. B. des Geruches eine ſolche Unterſcheidung dann zu vollziehen, wenn wir an dieſe Mitwirkung gewöhnt ſind. Für den Ungeübten mag es bereits ſchwierig ſein, im Dunkeln Rot- und Weißwein zu unterſcheiden. Aber dieſe und eine Menge ähnlicher Tatſachen, wie z. B. die mangelnde Unterſcheidungskraft der Wohlgeſchmäcke bei Ausſchaltung der Geruchsempfindung, zeigen nur die ſehr mannigfach abgeſtufte Geübtheit der betreffenden Menſchen und ihre beſondere Gewöhnung an eine Art der Aufnahme und der Faſſung der betreffenden Wohlgeſchmäcke.

---

[1] Vgl. hierzu meinen Aufſatz über Selbſttäuſchungen, Ztſchr. f. Pathopſychologie, I, S. 139 ff.

Was aber ſchon in dieſer Sphäre gilt, das gilt in viel höherem Maße in Wertbereichen außerhalb der Sphäre des ſinnlich Angenehmen. Denn in dieſer Sphäre ſind die Werte ohne Zweifel am innigſten an den Wechſel unſerer Zuſtände und gleichzeitig an die beſonderen Dinge gebunden, die uns dieſe Zuſtände bereiten. Es iſt wohl begreiflich, daß auch darum die Sprache meiſt keine beſonderen Namen für dieſe Wertqualitäten ſelbſt ausgebildet hat, ſondern ſie entweder nur nach ihren dinglichen Trägern (z. B. das Angenehme des Roſengeruches) oder nach ihrer Empfindungsgrundlage (z. B. das Angenehme des Süßen, das Unangenehme des Bitteren) unterſcheidet.

Ganz gewiß ſind z. B. die äſthetiſchen Werte, die den Worten: lieblich, reizend, erhaben, ſchön uſw. entſprechen, nicht bloße Begriffsworte, die in den gemeinſamen Eigenſchaften von Dingen ihre Erfüllung fänden, die Träger dieſer Werte ſind. Dies zeigt ſchon die Tatſache, daß uns, ſuchen wir uns ſolcher »gemeinſamer Eigenſchaften« zu bemächtigen, im Grunde nichts in der Hand bleibt. Erſt wo wir bereits die Dinge unter einen anderen Begriff ſtellen, der kein Wertbegriff iſt, alſo etwa nach den gemeinſamen Eigenſchaften lieblicher Vaſen oder Blumen oder edler Pferde fragen, beſteht die Ausſicht, ſolche gemeinſamen Eigenſchaften anzugeben. Werte ſolcher Art ſind alſo nicht definierbar. Trotz ihrer zweifelloſen »Gegenſtändlichkeit« müſſen wir ſie bereits an den Dingen uns zur Gegebenheit gebracht haben, um die betreffenden Dinge als »ſchön«, als »lieblich«, als »reizend« zu bezeichnen. Jedes dieſer Worte faßt eine qualitativ abgeſtufte Reihe von Werterſcheinungen zur Einheit eines Wertbegriffes zuſammen, nicht aber wertindifferente Eigenſchaften, die uns nur durch ihr konſtantes Zuſammenſein den Schein eines ſelbſtändigen Wertgegenſtandes vortäuſchen.

Das gilt aber auch für Werte, die der ethiſchen Sphäre angehören. Daß ein Menſch oder eine Handlung »vornehm« iſt oder »gemein«, »mutig« oder »feige«, »rein« oder »ſchuldig«, »gut« oder »böſe«, das wird uns nicht erſt durch konſtante Merkmale an dieſen Dingen und Vorgängen, die wir angeben könnten, gewiß, noch beſteht es gar in ſolchen. Es genügt unter Umſtänden eine einzige Handlung oder ein einziger Menſch, damit wir in ihm das Weſen dieſer Werte erfaſſen können. Dagegen führt ein jeder Verſuch, ein gemeinſames Merkmal außer der Sphäre der Werte ſelbſt für die Guten und Böſen z. B. aufzuſtellen, nicht nur in einen Irrtum der Erkenntnis im theoretiſchen Sinne, ſondern auch in eine ſittliche Täuſchung ſchwerſter Art. Wo immer man gut oder böſe an ein ſolches, außer dem Wertbereich ſelbſt ſtehendes Kennzeichen gebunden wähnte, ſeien es aufweisbar leibliche oder ſeeliſche Anlagen und Eigenſchaften der Menſchen, ſei es Zugehörigkeit zu einem Stande oder einer Partei, und demgemäß von »den Guten und Gerechten« oder »den Böſen und Ungerechten« wie von einer objektiv beſtimm- und definierbaren Klaſſe ſprach. da verfiel man notwendig irgendeiner Art des »Pharisäismus«, der mögliche Träger des »Guten« und ihre gemeinſamen Merkmale (als bloßer Träger) für die betreffenden Werte ſelbſt nahm und für das Weſen der Werte, für die ſie doch nur als Träger fungieren. Der Satz Jeſu: »Niemand iſt gut außer Gott allein« (sc. zu deſſen Weſen die Güte gehört) ſcheint nur den Sinn zu haben, dieſen Tatbeſtand gegen die »Guten und Gerechten« zu erhärten. Er will nicht ſagen, daß niemand gut ſei in dem Sinne: es könne niemand Eigenſchaften haben, die gute Eigenſchaften ſind. Er will nur ſagen, daß »gut« ſelbſt nie in der begrifflich angebbaren Eigenſchaft eines Menſchen beſtehe, wie dies alle jene anzunehmen ſchienen, die die Guten und Böſen wie Böcke und Lämmer nach angebbaren realen, der Vorſtellungsſphäre angehörigen Merkmalen ſondern wollten, was gewiſſermaßen die ewig kategoriale Form des Phariſäismus ausmacht. Wo wir einen Wert mit Recht ausſagen, da genügt es nie, ihn aus Merkmalen und Eigenſchaften, die nicht ſelbſt der Sphäre der Werterſcheinungen angehören, erſt erſchließen zu wollen[1]; er muß immer ſelbſt anſchaulich gegeben ſein oder auf eine ſolche Art der Gegebenheit zurückgehen. So ſinnlos es iſt,

---

1) Wohl aber gibt es Konſequenz und Widerſtreit, ſowie ſehr mannigfache Arten von Folgeverhältniſſen zwiſchen den Werthaltungen, die aber nicht logiſcher Natur ſind, ſondern einer ſelbſtändigen Geſetzmäßigkeit des Wertbereichs angehören und auf Weſenszuſammenhänge und Weſensunverträglichkeiten zwiſchen den Werten ſelbſt gründen.

nach den gemeinſamen Eigenſchaften aller blauen oder roten Dinge zu fragen, da ja nur die einzige Antwort möglich wäre: ſie beſteht darin, daß ſie eben blau und rot ſind, ſo ſinnlos iſt es auch, nach den gemeinſamen Eigenſchaften guter oder böſer Handlungen, Geſinnungen, Menſchen uſw. zu fragen.

Aus dem Geſagten geht hervor, daß es *echte* und *wahre* Wertqualitäten gibt, die ein eigenes Bereich von *Gegenſtänden* darſtellen, die ihre *beſonderen* Verhältniſſe und Zuſammenhänge haben und ſchon als *Wertqualitäten* z. B. höher und niedriger uſw. ſein können. Iſt aber dies der Fall, ſo kann zwiſchen ihnen auch eine *Ordnung* und eine *Rangordnung* obwalten, die vom Daſein einer *Güterwelt*, in der ſie zur Erſcheinung kommen, desgleichen von der Bewegung und Veränderung dieſer Güterwelt in der Geſchichte ganz unabhängig und für deren Erfahrung »a priori« iſt.

Aber man könnte einwenden: Was wir zeigten, iſt nur, daß die Werte keine Eigenſchaften der Dinge ſind, oder wenigſtens urſprünglich keine ſolchen; wohl aber müßte man ſie als *Kräfte* anſehen oder als *Fähigkeiten* oder als in den Dingen gelegene *Dispoſitionen*, durch die in fühlenden und begehrenden Subjekten ſei es gewiſſe Gefühlszuſtände, ſei es Begehrungen *kauſiert* werden. Auch bei Kant finden ſich Stellen, wo er dieſer zuerſt von John Locke vertretenen Theorie zuzuneigen ſcheint; wäre ſie richtig, ſo müßte allerdings alle Erfahrung von den Werten von ſolcher Wirkung dieſer »Kräfte«, von der Aktualiſierung dieſer »Fähigkeiten«, von der Erregung dieſer »Dispoſitionen« abhängen[1]; Verhältniſſe zwiſchen den Werten z. B. nach hoch und niedrig müßten dann aus den realen Verknüpfungen dieſer Kräfte und Fähigkeiten reſp. realen Dispoſitionen folgen. In dieſem Falle hätte Kant jedenfalls darin recht, daß jede materiale Ethik notwendig empiriſch induktiv ſein müßte; hingen doch alle Urteile über Werte ab von jenen Wirkungen, welche die Dinge vermöge dieſer Kräfte, Fähigkeiten, Dispoſitionen auf uns als Weſen einer beſtimmten realen Naturorganiſation ausüben; und erſt recht alle Urteile über die Verhältniſſe der Werte. Denn da man kaum geneigt ſein dürfte, auch »höhere« und »niedrigere« Kräfte und Fähigkeiten anzunehmen, müßte man diesen Unterſchied entweder auf die jeweilige Größe dieſer Kräfte (etwa einer beſonderen Wertenergie, oder auf die Summe irgendwelcher in einem Dinge gelegenen Elementarkräfte) zurückführen oder ihn ganz ins Subjekt verlegen, ſo daß z. B. die höheren Werte diejenigen wären, die Begehrungen von einem ſtärkeren Grade der Dringlichkeit erregen.[1]

---

[1] Man verwechſle dieſe Lehre nicht mit der ſpäter zu erwähnenden Theorie, welche die Werte auf »permanente Möglichkeiten« oder auf eine beſtimmte Ordnung im Ablauf ſolcher Gefühle und Begehrungen, ihr ſubjektives Daſein für uns aber, das Wertbewußtſein, auf Gefühls- und Begehrungsdispoſitionen oder eine »Erregung« ſolcher Dispoſitionen zurückführt — ganz analog wie der Poſitivismus das Ding der Wahrnehmung auf eine Ordnung im Ablauf von ſinnlichen Erſcheinungen reſp. (ſubjektiv) auf einen Erwartungszuſammenhang zwiſchen ſolchen zurückführt —, ſo daß der Wert ſich zu den aktuellen Gefühlen ſo verhielte, wie das Ding zu den Empfindungsinhalten.

Aber ſo grundirrig dieſe Theorie für die Farben und ihre Ordnung iſt – für die ſie Locke gleichfalls annahm –, ſo irrig auch für die Werte. Vergebens frägt man ſich, worin in aller Welt denn jene »Kräfte«, »Fähigkeiten«, »Dispoſitionen« beſtehen ſollen. Sind damit gemeint beſondere »Wertkräfte«, oder ſollen dieſe Kräfte dieſelben ſein, die auch die Naturwiſſenſchaft den Dingen zuſchreibt, wie Adhäſionskraft, Kohäſion, Gewicht uſw.? Es iſt klar, daß im erſten Falle eine pure qualitas occulta eingeführt wäre, ein X, das ſeine ganze Bedeutung erſt durch die »Wirkung« erhielte, die es vermeintlich »erklären« ſoll – etwa wie die vis dormitiva des Molière. Faſſen wir die Werte aber als bloße ſpezielle Fälle und Wirkungen, welche irgendwelche Naturkräfte auf begehrende und fühlende reale Weſen haben – denn im Wirken der Dinge aufeinander ſcheinen doch jene Kräfte nicht zu beſtehen, da die Naturwiſſenſchaft ohne ſie auskommt –, ſo iſt auch die Theſe verlaſſen. Dann ſind die Werte nicht ſolche Kräfte, ſondern ſie ſind eben jene Wirkungen, die Begehrungen und Gefühle ſelbſt. Dies aber führt zu einem ganz anderen Typus der Werttheorien.[2] Für die Annahme dunkler »Fähigkeiten« und »Dispoſitionen« gilt dasſelbe. Werte ſind klare fühlbare Phänomene, nicht dunkle Xe, die ſelbſt nur ihren Sinn durch jene wohlbekannten Phänomene finden. Wohl können wir vorläufig, wenn wir den Wert eines Prozeſſes auf ein fühlbares Wertdatum hin, das wir an jenem Prozeſſe vorfinden, vorausſetzen, die noch nicht völlig analyſierte Urſache dieſes Prozeſſes – nicht ſeines Wertes – ſprachlich ungenau als »Wert« bezeichnen. So reden wir etwa von dem verſchiedenen »Nährwert« der Speiſen, der Kohlenhydrate, der Fette, des Eiweiß uſw. Aber hier handelt es ſich nicht um beſondere dunkle »Fähigkeiten«, »Kräfte«, »Dispoſitionen«, ſondern um chemiſch beſtimmte Stoffe und Energien (im Sinne der Chemie und Phyſik); den Wert der Ernährung ſetzen wir dabei voraus, desgleichen den Wert der »Nahrung«, der uns in der Befriedigung des Hungers unmittelbar gegeben iſt – und ſich vom Wert der Befriedigung des Hungers ſelbſt und erſt recht von der damit etwa (nicht immer) verbundenen Luſt ſcharf ſcheidet. Erſt dann mag die weitere Frage ergehen, durch welche chemiſche Eigenſchaften ein beſtimmter Körper für ein beſtimmtes Lebeweſen, z. B. den Menſchen, normaler Beſchaffenheit hinſichtlich Verdauung und Stoffwechſel uſw. dieſen Wert der Nahrung (für andere Tiere iſt vielleicht derſelbe Körper »Gift«) und durch welche Quanten dieſes Stoffes er welche Größe dieſes Wertes trägt. Völlig irrig und verwirrend aber iſt es, zu ſagen, der Nährwert beſtehe in jenen beſonderen chemiſchen Subſtanzen, reſp. in der Anweſenheit ſolcher Subſtanzen in verſchiedenen Größenverhältniſſen in einer Speiſe. Man verwechſle doch nicht die Tatſache, daß es Diſpoſitionen zu Werten, ſchärfer zu Trägern von Werten, z. B. zu Trägern des Wertes »Nahrung«, in den Dingen und Körpern gibt, mit der ganz anderen Behauptung, der Wert dieſer Dinge ſei ſelbſt nichts als eine beſtimmte Diſpoſition oder Fähigkeit!

---

[1] Für Gefühle müßte man dann von einem größeren Grad der Erregbarkeit reden, was mit der Intenſität der Gefühle (der Luſt und Unluſt) natürlich nicht zuſammenfiele.

[2] Ich behandle ſie im zweiten Teile der Abhandlung im Abſchnitt: Materiale Ethik und Hedonismus.

Alle Werte (auch die Werte »gut« und »böſe«) ſind materiale Qualitäten, die eine beſtimmte Ordnung nach »hoch« und »nieder« zu einander haben; und dies unabhängig von der Seinsform, in die ſie eingehen, ob ſie z. B. als pure gegenſtändliche Qualitäten oder als Glieder von Wertverhalten (z. B. Angenehm- oder Schönſein von etwas) oder als Teilmomente in Gütern, oder als Wert, den »ein Ding hat«, vor uns ſtehen.

Die damit ſtatuierte letzte Unabhängigkeit des Seins der Werte von Dingen, Gütern, Sachverhalten kommt in einer Reihe von Tatſachen ſcharf zur Erſcheinung. Wir kennen ein Stadium der Werterfaſſung, wo uns der Wert einer Sache bereits ſehr klar und evident gegeben iſt, ohne daß uns die Träger dieſes Wertes gegeben ſind. So iſt uns z.B. ein Menſch peinlich und abſtoßend oder angenehm und ſympathiſch, ohne daß wir noch anzugeben vermögen, woran dies liegt; ſo erfaſſen wir ein Gedicht oder ein anderes Kunſtwerk längſt als »ſchön«, als »häßlich«, als »vornehm« oder »gemein«, ohne im entfernteſten zu wiſſen, an welchen Eigenſchaften des betreffenden Bildinhaltes dies liegt; ſo iſt auch eine Gegend, ein Zimmer »freundlich« und »peinlich«, desgl. der Aufenthalt in einem Raume, ohne daß uns die Träger dieſer Werte bekannt ſind. Dies gilt gleichmäßig für phyſiſch und pſychiſch Reales. Weder die Erfahrung des Wertes noch der Grad der

Adäquation und die Evidenz (Adäquation im vollen Sinne plus Evidenz iſt die »Selbſtgegebenheit« ſeiner) erweiſt ſich von der Erfahrung der Träger dieſer Werte irgendwie abhängig. Auch die *Bedeutung* des Gegenſtandes, »was« er in dieſer Hinſicht iſt (ob z. B. ein Menſch mehr »Künſtler« oder »Philoſoph« iſt), mag beliebig *ſchwanken*, ohne daß uns dabei ſein Wert mitſchwankt. In ſolchen Fällen offenbart ſich ſehr klar, wie *unabhängig im Sein* die Werte von ihren Trägern ſind. Es gilt dies ſowohl für die Dinge, wie für die Sachverhalte. Die Werte der Weine unterſcheiden ſetzt eine Kenntnis (etwa nach Zuſammenſetzung, Herkunft von dieſer oder jener Traube, Kelterungsart) in *keinem* Sinne voraus. Aber auch die »Wertverhalte« ſind nicht etwa bloße Werte *von* Sachverhalten. Die Erfaſſung der Sachverhalte iſt nicht die Bedingung, unter der ſie uns gegeben werden. Daß ein beſtimmter Tag im Auguſt des vorigen Jahres »herrlich war«, das kann mir gegeben ſein, ohne daß mir mitgegeben iſt, daß mich damals ein Freund beſuchte, der mir beſonders teuer iſt. Ja es iſt uns, als ſei ſogar die *Wertnuance* eines Gegenſtandes (ſei es, daß er erinnert, erwartet, vorgeſtellt oder wahrgenommen iſt) ſowohl das *Primärſte*, was uns von ihm zugeht, als auch der Wert des jeweiligen Ganzen, deſſen Glied oder Teil er iſt, gleichſam das »*Medium*«, in dem er erſt ſeinen Bildinhalt oder ſeine (begriffliche) Bedeutung voll entwickelt. Sein Wert ſchreitet ihm gleichſam voran; er iſt der erſte »Bote« ſeiner beſonderen Natur. Wo er ſelbſt noch undeutlich und unklar iſt, kann jener bereits deutlich und klar ſein. Bei jeder Milieuerfaſſung erfaſſen wir z. B. zugleich zunächſt das unanalyſierte Ganze und an dieſem Ganzen ſeinen Wert; in dem Werte des Ganzen aber wieder Teilwerte, in die ſich dann die einzelnen Bildgegenſtände »hineinſtellen«.

Doch ſehen wir hiervon ab; es bedarf noch eingehender Unterſuchungen, wie ſich z. B. bei einfachen Farben, Tönen und Kombinationen ſolcher, der ſogenannte Gefühlswert in der *Fundierung* der Gegebenheit zu den übrigen Eigenſchaften oder beſſer Merkmalen der betreffenden Inhalte ſtellt. Hier iſt uns nur von Wichtigkeit die mögliche Unabhängigkeit der Werterfaſſung von den Wertträgern. Dasſelbe gilt natürlich auch von den Wertrelationen. Das Höherſein an Wert einer Sache vor der anderen, können wir erfaſſen, *ohne* eine der Genauigkeit und dem Deutlichkeitsgrade dieſer Erfaſſung entſprechende Kenntnis der Sachen ſelbſt zu haben; und ohne dabei die Sache, mit der wir die gegenwärtige vergleichen, anders als bloß »gemeint« im Bewußtſein zu haben.[1]

---

1) Das letztere gilt für alle Relationen.

Es iſt damit auch klar, daß die Wertqualitäten ſich nicht mit den Sachen verändern. So wenig die Farbe Blau rot wird, wenn ſich eine blaue Kugel rot färbt, ſo wenig werden die Werte und ihre Ordnung dadurch tangiert, daß ſich ihre Träger im Wert ändern. Nahrung bleibt Nahrung, Gift bleibt Gift, welche Körper auch für dieſe oder jene Organiſation vielleicht zugleich giftig und nahrhaft ſind. Der Wert der Freundſchaft wird nicht angefochten dadurch, daß ſich mein Freund als falſch erweiſt und mich verrät. Auch die ſcharfe qualitative Verſchiedenheit der Wertqualitäten wird nicht angefochten dadurch, daß es häufig ſehr ſchwierig iſt, zu entſcheiden, welcher der qualitativ verſchiedenen Werte einer Sache zukommt.[1]

Wie verhalten ſich nun aber die Wertqualitäten und Wertverhalte zu den Dingen und Gütern?

Die Werte ſind durchaus nicht erſt als Güter verſchieden von den Gefühlszuſtänden und Begehrungen, die wir angeſichts ihrer erleben. Sie ſind es bereits als einfachſte Qualitäten. Abgeſehen von ihrer völlig irrigen Lehre vom »Ding« als einer bloßen »Ordnung der Abfolge der Erſcheinungen« irren die poſitiviſtiſchen Philoſophen auch gegenüber unſerer Frage, wenn ſie den Wert in dasſelbe Verhältnis zu den aktuellen Begehrungen und Gefühlen ſtellen, wie das Ding zu ſeinen Erſcheinungen. Werte ſind ſchon als Wertphänomene (gleichgültig, ob »Erſcheinung« oder »wirklich«) echte Gegenſtände, die von allen Gefühlszuſtänden verſchieden ſind; auch ein völlig beziehungsloſes »angenehm« iſt von der Luſt an ihm verſchieden, und ſchon in einem einzigen Falle. In einem einzigen einfachen Falle einer Luſt am Angenehmen – nicht erſt in einer Folge von Fällen – vermögen wir die Luſt und das Angenehmſein zu ſcheiden. Es wäre auch wohl ſchwer zu ſagen, worin ſich Güter von den Werten noch unterſcheiden ſollten, wenn bereits die Werte Analoga zu den »Dingen« darſtellen ſollen, wie z. B. Cornelius annimmt.[2] Sind ſie dann Dinge zweiten Grades? Und was bedeutet dies?

Und andererſeits iſt gegen dieſe Auffaſſung zu ſagen: So wenig uns in der Wahrnehmung der natürlichen Weltanſchauung »zunächſt«

---

[1] Aus dem Geſagten iſt klar, wie ungegründet es iſt, die Werte darum als »nur ſubjektiv« anſehen zu wollen, weil ſich die Werturteile über dieſelbe Sache häufig widerſprechen. Das Argument iſt hier ſo ungegründet, wie bei den bekannten Descartesſchen und Herbartſchen Argumenten für die Farben und Töne; reſp. wie dort, wo man die Einheiten der Grundfarben als willkürlich anſetzt, da hinſichtlich ihrer Unterſcheidung auf dem Spektrum oft Schwanken herrſcht, wo die eine Farbe beginnt und die andere endet.

[2] H. Cornelius, Einleitung in die Philoſophie und Pſychologie als Erfahrungswiſſenſchaft.

Inhalte von Empfindungen »gegeben« ſind, ſondern vielmehr Dinge, dieſe »Inhalte« aber nur ſo weit und ſofern, als ſie das Ding als ſolches als Träger dieſer Bedeutung, und in den beſonderen Erſcheinungsweiſen, die zur Struktur der *dinglichen* Einheit weſensnotwendig gehören, kennntlich machen, ſo wenig iſt uns in der natürlichen Werterfahrung »zunächſt« die pure Wertqualität gegeben, ſondern dieſe auch nur ſofern und ſoweit, als ſie das *Gut* als ein Gut dieſer beſtimmten Art kenntlich macht und in den beſonderen Nuancen, die zur Struktur des Gutes als eines Ganzen gehören. Ein jedes »Gut« ſtellt bereits eine kleine »Hierarchie«[1] von Werten dar; und die Wertqualitäten, die in es eingehen, ſind unbeſchadet ihrer qualitativen Identität in ihrem fühlbaren Soſein noch verſchieden gefärbt. So durchläuft ein Kunſtwerk z. B. — unbeſchadet ſeiner objektiven Identität als dieſes »Gut« — mit den wechſelnden Vorzugsregeln zwiſchen den äſthetiſchen Elementarwerten — ganz verſchiedene »Auffaſſungen« in der Geſchichte, und ganz verſchiedene *Wertaſpekte* bietet es den verſchiedenen Epochen dar; gleichwohl ſind dieſe Wertaſpekte durch ſeine konkrete Natur als dieſes Gut und den inneren Aufbau ſeiner Werte immer mitbedingt. Man kann ſie niemals in eine bloße »Summe« einfacher Wertqualitäten aufteilen. Daß dieſe »Aſpekte« — dieſer Anfühlbarkeitsgehalt ſeiner Werte aber bloßer »Aſpekt« oder ſo gearteter »Gehalt« iſt, das *hebt* ſich erſt heraus, wenn wir in einem beſonderen Akte unſer fühlendes Verhalten zu ihm beachten und *darauf* hinblicken, was uns in *ihm* aus ſeiner Wertganzheit »gegeben« iſt; im ſchärferen Maße aber erſt, wenn wir im *Wechſel* der Aſpekte und ſolcher Gehalte die unmittelbare Identifizierung des in ihnen erfaßten Gutes erleben; ſo z. B., wenn wir die Güterwelt des klaſſiſchen Altertums in ihren hiſtoriſch ſo verſchiedenen »Wertaſpekten« uns klar machen.

Das *Gut* verhält ſich zur *Wert*qualität ſo, wie ſich das Ding zu den Qualitäten verhält, die ſeine »Eigenſchaften« erfüllen. Damit iſt ſchon geſagt, daß wir zwiſchen Gütern d. h. »*Wertdingen*« und bloßen Werten, die Dinge »haben«, die Dingen »zukommen« d. h. »*Dingwerten*«, unterſcheiden müſſen. Die Güter ſind nicht etwa fundiert auf die Dinge, ſo daß Etwas zunächſt Ding ſein müßte, um »Gut« ſein zu können. Vielmehr ſtellt das Gut eine »dinghafte« Einheit von Wertqualitäten, reſp. Wertverhalten dar, die in einem beſtimmten Grundwert fundiert iſt. Die *Dinghaftigkeit*, nicht aber »das« Ding iſt im Gute gegenwärtig. (So iſt, handelt es ſich um ein »materielles« Gut, in ihm wohl das Phänomen der Materialität, nicht aber die Materie gegenwärtig.) Ein natürliches Ding der Wahrnehmung mag Träger irgendwelcher Werte ſein und inſofern ein wertvolles Ding; ſofern aber ſeine Einheit als »Ding« nicht ſelbſt durch die Einheit einer Wertqualität konſtituiert iſt, ſondern ſich der Wert nur zufällig an ihm findet, iſt es noch kein »Gut«. Es mag in dieſem Falle eine »Sache« heißen, ein Wort, mit dem wir Dinge bezeichnen, ſofern ſie Gegenſtände einer in einem Werte fundierten erlebten Beziehung auf ein Verfügenkönnen durch eine Willensmacht ſind. So ſetzt der Begriff des Eigentums weder bloße Dinge noch ſchon Güter, ſondern »Sachen« voraus. Das Gut hingegen iſt ein Wertding.

---

[1] Da ſich Werte vor allem nach höher und niedriger ſcheiden, ſo ſetzen wir beſſer beim Gut das Wort »Hierarchie« als, wie beim Dinge, «Struktur«.

Die Verſchiedenheit der Ding- und der Gütereinheiten tritt darin ſcharf hervor, daß z. B. ein Gut zerſtörbar iſt, ohne daß das Ding mit zerſtört wird, das denſelben realen Gegenſtand darſtellt, z. B. ein Kunſtwerk (Bild), deſſen Farben verbleichen. Auch kann ein Ding geteilt werden, während derſelbe reale Gegenſtand als »Gut« hierdurch nicht geteilt, ſondern vernichtet wird oder aber auch hierdurch nicht tangiert wird — wenn die Teilung für ſeinen Gutscharakter Unweſentliches trifft. So iſt auch die Veränderung der Güter nicht identiſch mit der Veränderung derſelben realen Gegenſtände als Dinge und umgekehrt.

Erſt in den Gütern werden Werte »wirklich«. Sie ſind es noch nicht in wertvollen Dingen. Im Gute aber iſt der Wert objektiv (was er immer iſt) und wirklich zugleich. Mit jedem neuen Gut erfolgt ein wahres Wertwachstum der wirklichen Welt. Wertqualitäten ſind hiergegen »ideale Objekte«, wie auch die Farben und Tonqualitäten ſolche ſind.

Es iſt alſo das Geſagte auch ſo auszudrücken: Güter und Dinge ſind von gleicher Urſprünglichkeit der Gegebenheit. Mit dieſem Satze weiſen wir ein Doppeltes zurück. Einmal jeden Verſuch, das Weſen des Dinges ſelbſt, die Dinghaftigkeit auf einen Wert, alle Dingeinheiten aber auf Gütereinheiten zurückzuführen. Ein ſolcher Verſuch iſt überall da gemacht worden, wo man die Dingeinheit auf eine Einheit einer bloß »ökonomiſchen« Zuſammenfaſſung von Inhalten der Empfindung (Ernſt Mach) oder auf die Einheit einer »Brauchbarkeit«, »Beherrſchbarkeit« u. dgl. zurückführte (z. B. H. Bergſon), oder auch, wo man das Ding als eine bloße »Forderung« nach Anerkennung (mit oder ohne einen eingefühlten Gefühlsgehalt) auffaſſen zu dürfen meinte. Nach dieſen

Theorien wäre alle bloße Materie der Anſchauung – unabhängig von Werten beſtimmter Art – überhaupt noch nicht dinglich geſtaltet und würde es erſt durch Zuſammenfaſſungen, die bereits durch Werte geleitet ſind. Das Ding wäre ſelbſt eine bloße Werteinheit. Hier iſt aber – anderer Irrungen nicht zu gedenken – offenſichtlich verwechſelt, was zu den beſonderen Einheitsbildungen der Dinge in der natürlichen Weltanſchauung führt, mit dem Weſen dieſer Einheitsform: der Dingheit. Für das Verſtändlichmachen der erſteren können allerdings die Werte herangezogen werden. Niemals aber für die letztere.

Vom Standpunkt der Urſprünglichkeit der Geneſe aus geſehen ſcheint uns vielmehr die Sache ſo zu liegen, daß in der natürlichen Weltanſchauung die realen Gegenſtände »zunächſt« weder als pure Dinge noch als pure Güter gegeben ſind, ſondern als »Sachen«, d. h. als Dinge, ſoweit und ſofern ſie wertvoll ſind (und zwar weſentlich nützlich ſind); daß aber von dieſer Mitte – gleichſam – aus dann die Zuſammenfaſſungen zu puren Dingen (mit gefliſſentlichem Abſehen von allen Werten) und zu puren Gütern (mit gefliſſentlichem Abſehen von aller bloßen Dingnatur) begänne.[1]

Aber ebenſo iſt durch das Geſagte zurückgewieſen, die »Güter« als bloße »wertvolle Dinge« anzuſehen. Denn eben dies iſt für die Güter weſentlich, daß hier der Wert nicht auf das Ding nur aufgebaut erſcheint, ſondern daß ſie gleichſam völlig durchdrungen ſind von Wert, und daß die Einheit eines Wertes bereits die Zuſammengefaßtheit aller anderen in dem Gute vorfindlichen Qualitäten – ſowohl der übrigen Wertqualitäten als derjenigen Qualitäten, die keine ſolche darſtellen, Farben, Formen z. B., wo es ſich um materielle Güter handelt – leitet. Die Gütereinheit iſt fundiert auf einen beſtimmten Wert, der im Gute gleichſam die »Stelle« der Dinghaftigkeit ausfüllt (nicht etwa »vertritt«). Es könnten darum in einer Welt der gleichen Qualitäten die Dinge ganz anders ſein, als ſie ſind, und doch die Güterwelt dieſelbe. Niemals und auf keinem Gebiete von Gütern iſt daher die natürliche Dingwelt für die Geſtaltung der Güterwelt irgendwie beſtimmend oder auch nur beſchränkend. Die Welt iſt ſo urſprünglich ein »Gut«, wie ſie ein »Ding« iſt. Auch alle Entwicklung der Güterwelt iſt niemals eine bloße Fortſetzung der Entwicklung der natürlichen Dinge; oder durch deren »Entwicklungsrichtung« beſtimmt.

---

1) Der juriſtiſche Begriff der »Sache«, der bereits die Scheidung von Gut und Ding vorausſetzt, darf damit nicht gleichgeſetzt werden.

Dagegen iſt jede Bildung einer Güterwelt – wie immer ſie erfolge – durch irgendeine Rangordnung der Werte bereits geleitet, wie z.B. die Bildung der Kunſt einer beſtimmten Epoche. Sowohl in der Rangordnung der Güter untereinander, als in jedem einzelnen Gute ſpiegelt ſich inſofern die herrſchende Rangordnung. Dieſe Rangordnung der Werte beſtimmt zwar durchaus nicht eindeutig die betreffende Güterwelt. Aber ſie ſteckt ihr einen Spielraum des Möglichen ab, außerhalb deſſen eine Bildung von Gütern nicht erfolgen kann. Sie iſt inſofern der betreffenden Güterwelt gegenüber a priori. Welche Güter faktiſch gebildet werden, das hängt von der hierfür aufgewandten Energie, von den Fähigkeiten der Menſchen, die ſie bilden, von »Material«[1] und »Technik« und von tauſend Zufällen ab. Aber niemals läßt ſich aus dieſen Faktoren allein – ohne Zuhilfenahme jener anerkannten Rangordnung der Werte als Qualitäten und einer abzielenden Tätigkeit auf ſie – die Bildung der Güterwelt verſtändlich machen. Die vorhandenen Güter ſtehen bereits unter der Herrſchaft dieſer Rangordnung. Sie iſt nicht von ihnen abſtrahiert oder eine Folge ihrer. Gleichwohl iſt dieſe Rangordnung der Werte eine materiale Rangordnung, eine Ordnung der Wertqualitäten. Sofern ſie nicht die abſolute Rangordnung iſt, ſondern nur eine »herrſchende«, ſtellt ſie ſich in denjenigen Vorzugsregeln zwiſchen den Wertqualitäten dar, welche die Epoche beſeelen. Syſteme ſolcher nennen wir in der Sphäre der äſthetiſchen Werte einen »Stil«, in der Sphäre der praktiſchen eine »Moral«.[2] Auch dieſe Syſteme zeigen wieder eine Entfaltung und eine Entwicklung. Aber dieſe Entwicklung iſt von der Entwicklung der Güterwelt ſelbſt völlig verſchieden und unabhängig von ihr variabel.

Aus dem Geſagten geht klar hervor, worauf es uns hier ankommt: Einmal der von Kant richtig und treffend hervorgehobene (hier verallgemeinerte) Satz: »Daß keine philoſophiſche Wertlehre (ſei ſie Ethik oder Äſthetik uſw.) Güter und noch weniger Dinge vorausſetzen darf«. Aber es geht auch klar hervor, daß es ſehr wohl möglich iſt, eine materiale Wertreihe und eine Ordnung in ihr aufzufinden, die von der Güterwelt und ihren wechſelnden Geſtaltungen völlig unabhängig und ihr

---

1) »Material« iſt alle Materie, ſofern ſie unabhängig von ihrer dinglichen Gliederung zur Güterbildung verwandt wird.

2) Vergleiche zu dem hier Geſagten meine Abhandlung über »Reſſentiment und moraliſches Werturteil«. Desgleichen Wölfflin: Der Stil in der bildenden Kunſt (Abhandl. d. preuß. Akad. d. Wiſſ. 1912).

gegenüber *a priori* iſt; daß mithin der Schluß von der erſten großen Einſicht Kants auf den Satz, es gebe hinſichtlich nichtſittlicher (und nichtäſthetiſcher) Werte überhaupt keinen von »Erfahrung« (im Sinne der Induktion) *unabhängigen* Gehalt ihres *Weſens* und ihrer Rangordnung, für ſittliche und äſthetiſche aber nur eine *formale* Geſetzmäßigkeit, die von *allen* Werten als materialen Qualitäten abſehe, ein völlig irriger iſt.

2. Das Verhältnis der Werte »gut« und »böſe« zu den übrigen Werten und zu den Gütern.

Daß auch der von Kant gemachte Verſuch, die Bedeutungen der Wertworte »gut« und »böſe« auf das *zurückzuführen*, was Inhalt eines Sollens iſt (ſei es eines idealen Sollens, des »Sollſeins«, ſei es eines imperativiſchen Sollens, des »Seinſollens«), oder zu zeigen, daß es ohne ein Sollen ein »gut« und »böſe« gar nicht gäbe, verfehlt iſt; daß es ebenſowenig angeht, dieſe Werte auf die bloße »Geſetzmäßigkeit« eines Aktes (des Wollens), ſchärfer auf die Übereinſtimmung des Vollzuges mit einem Geſetze, d. h. auf das »Rechte« zurückzuführen, *das* ſoll ſpäter eingehend gezeigt werden.[1]

Hier iſt die Frage, welche Beſonderheit die Werte »gut« und »böſe« gegenüber den übrigen Werten haben und wie ſie mit dieſen weſenhaft verknüpft ſind.

Mit Recht ſcheidet Kant ſcharf das »gut« und »böſe« von allen übrigen Werten und erſt recht von den Gütern und Übeln. Er ſagt: »Die deutſche Sprache hat das Glück, die Ausdrücke zu beſitzen, welche dieſe Verſchiedenheit nicht überſehen laſſen. Für das, was die Lateiner mit einem einzigen Worte benennen können, hat ſie zwei ſehr verſchiedene Begriffe und auch ebenſo verſchiedene Ausdrücke. Für bonum das Gute und das Wohl, für malum das Böſe und das Übel.« »Das Gute oder Böſe aber bedeutet jederzeit eine »Beziehung auf den Willen, ſofern dieſer durchs Vernunftgeſetz beſtimmt wird, ſich« etwas zu ſeinem Objekte zu machen«. (Kr. d. pr. V., I. Tl., I. Bch., II. Hauptſt.)

Aber weder gilt ſein Verſuch, die *Wert*natur von »gut« und »böſe« ganz zu leugnen, um ſie durch »geſetzmäßig« und »geſetzwidrig« zu erſetzen, noch gilt jene vollſtändige Beziehungsloſigkeit, in die Kant das Gute und Böſe zu den *übrigen* Werten bringt. Freilich: wären Werte nur die *Folge von Wirkungen der Dinge* auf unſere ſinnlichen Gefühlszuſtände, ſo könnten auch »gut« und »böſe« *keine*

---

[1] Siehe den II. Teil dieſer Abhandlung.

Werte ſein; und noch weniger könnte das Recht, etwas »gut« und »böſe« zu nennen, von ſeinem Verhältnis zu den übrigen Werten bedingt ſein. Für Vernunftweſen, für Gott, gäbe es dann überhaupt keine »Werte«, da dieſe eben ganz vom Daſein eines *ſinnlich* fühlenden Weſens abhängig wären; natürlich auch keine »höheren« und »niedrigeren« Werte. Auch müßte man – wollte man nicht in die Behauptung verfallen, »gut« und »böſe« ſeien bloß techniſche Werte zum Werte des ſinnlich Angenehmen – dann allerdings auch ſagen: daß ein Wollen dieſen oder jenen materialen Wert, ſei es ein poſitiver, ſei es ein negativer, zu realiſieren tendiert, *das* kann es *niemals* ſittlich gut oder ſittlich ſchlecht machen. Das Gutſein oder Böſeſein wäre völlig unabhängig von aller materialen Wertrealiſierung. Dies iſt in der Tat die Behauptung Kants. Ob wir Edles oder Gemeines, ob Wohl oder Leid, ob Nutzen oder Schaden zu realiſieren ſuchen, dies ſei für das Gut- oder Böſeſein des Wollens *ganz* gleichgültig; denn die Bedeutung der Worte »gut« und »böſe« erſchöpfe ſich vollſtändig in der *geſetzmäßigen* oder *geſetzwidrigen Form*, nach der wir die Setzung einer Wertmaterie der anderen angliedern.

Laſſen wir die Ungeheuerlichkeit dieſer Behauptung, die vergißt, daß die Zwecke des Teufels nicht minder »ſyſtematiſch« ſind wie die Zwecke Gottes, zunächſt beiſeite. Dann iſt es ein *erſter* Irrtum Kants, zu leugnen, es ſeien »gut« und »bös« materiale Werte. Es ſind aber – ſucht man nicht zu konſtruieren – *klar fühlbare* materiale Werte eigener Art. Definierbar iſt natürlich hier nichts, wie bei allen letzten Wertphänomenen. Wir können hier nur auffordern, genau hinzuſehen, was wir im Fühlen eines Böſen und Guten unmittelbar erleben.[1] Wohl aber können wir nach den Bedingungen des Erſcheinens dieſer letzten materialen Werte fragen, desgleichen nach ihren weſensnotwendigen Trägern und ihrem Range; auch nach der Eigenart der Reaktion bei ihrer Gegebenheit.

Stellen wir dieſe Frage zur Unterſuchung.

Dann iſt es ſicher richtig, wenn Kant ſagt, daß die Realiſierung eines beſtimmten materialen Wertes niemals an ſich gut oder böſe iſt. Gäbe es unter den materialen Werten keine *Rangordnung*, die in ihrem *Weſen* ſelbſt gegründet iſt – nicht in den *Dingen*, die ſie zufällig tragen –, ſo müßte es dabei bleiben. *Es gibt* aber eben eine ſolche. Beſteht ſie, ſo erſcheint uns ſehr klar, welche Beziehung »gut« und »böſe« zu den übrigen Werten überhaupt hat. Der Wert »gut« – im abſoluten Sinne – iſt dann derjenige Wert, der weſensgeſetzmäßig an dem *Akte der Realiſierung* desjenigen Wertes erſcheint, der (für die Erkenntnisſtufe des ihn realiſierenden Weſens) der höchſte iſt; der Wert »böſe« aber derjenige, der am Akte der Realiſierung des niedrigſten erſcheint. Relativ gut und böſe aber iſt der Wert, der am Akte erſcheint, der auf die Realiſierung eines – vom jeweiligen Wertausgangspunkte angeſehen – *höheren* Wertes gerichtet iſt. D. h. aber, da uns das Höherſein eines Wertes im Akte des »Vorziehens«[1] gegeben iſt – das Niedrigerſein im Akte des »Nachſetzens« –: Sittlich gut iſt der wertrealiſierende Akt, der ſeiner intendierten Wertmaterie nach mit dem Werte übereinſtimmt, der »vorgezogen« iſt, und dem widerſtreitet, der »nachgeſetzt« iſt; böſe aber iſt der Akt, der ſeiner intendierten Wertmaterie nach dem vorgezogenen Werte widerſtreitet und mit dem nachgeſetzten Werte übereinſtimmt. In dieſer Übereinſtimmung und dieſem Widerſtreit *beſteht* nicht etwa »gut« und »böſe«; wohl aber ſind ſie weſensnotwendige Kriterien für ihr Sein.

---

[1] »Gut« im abſoluten Sinne iſt nicht gleich mit »gut« im unendlichen Sinne, ein »gut«, das nur der Idee Gottes zukommt. Denn nur in Gott können wir in jedem Falle den abſolut *höchſten* Wert auch als erfaßt anſehen.

Der Wert »gut« iſt aber in zweiter Linie derjenige Wert, der an dem realiſierenden Akte haftet, der innerhalb der höheren (reſp. höchſten) Wertſtufe den *poſitiven* Wert, im Unterſchiede vom *negativen* Werte, realiſiert; der Wert »böſe«, der an dem den negativen Wert realiſierenden Akte haftet.[2]

Der Zuſammenhang des »gut« und »böſe« mit den übrigen Werten, den Kant leugnet, *beſteht* alſo; und damit auch die Möglichkeit einer materialen Ethik, die auf Grund der Rangordnung der übrigen Werte zu beſtimmen vermag, welche Art von Wertrealiſierungen »gut« und »böſe« ſind. Für jede materiale Wertſphäre, über welche die Erkenntnis eines Weſens verfügt, gibt es eine ganz beſtimmte *materiale* Ethik, in der die ſachentſprechenden Vorzugsgeſetze zwiſchen den materialen Werten aufzuweiſen ſind.

Sie iſt von folgenden Axiomen getragen:

I. 1. Die Exiſtenz eines poſitiven Wertes iſt ſelbſt ein poſitiver Wert.
   2. Die Nichtexiſtenz eines poſitiven Wertes iſt ſelbſt ein negativer Wert.

---

1) Nicht der Akt des Vorziehens und Nachſetzens iſt »gut« oder »böſe«; denn dieſe Akte ſind *Erkenntnisakte*, nicht *Willensakte*.

2) Höhere und niedrigere Werte bilden eine Ordnung, die von der poſitiven und negativen Natur des Wertes, die auf *jeder* Höhenlage ſtattfindet, natürlich völlig verſchieden iſt. Siehe hierzu Kapitel II dieſes Abſchnittes.

3. Die Exiſtenz eines negativen Wertes iſt ſelbſt ein negativer Wert.
4. Die Nichtexiſtenz eines negativen Wertes iſt ſelbſt ein poſitiver Wert.

II. 1. Gut iſt der Wert in der Sphäre des Wollens, der an der Realiſierung eines poſitiven Wertes haftet.
2. Böſe iſt der Wert in der Sphäre des Wollens, der an der Realiſierung eines negativen Wertes haftet.
3. Gut iſt der Wert, der in der Sphäre des Wollens an der Realiſierung eines höheren (höchſten) Wertes haftet.
4. Böſe iſt der Wert, der in der Sphäre des Wollens an der Realiſierung eines niedrigeren Wertes haftet.

III. Das Kriterium für »gut« und »böſe« beſteht in dieſer Sphäre in der Übereinſtimmung des in der Realiſierung intendierten Wertes mit dem Vorzugswerte, reſp. im Widerſtreite mit dem Nachſetzungswerte.

In einem Punkte aber behält Kant recht. Weſensgeſetzmäßig ausgeſchloſſen iſt es, daß die Wertmaterien »gut« und »böſe« ſelbſt Materien des realiſierenden Aktes (»Wollen«) werden. Wer z. B. ſeinem Nächſten nicht wohltun will – ſo daß es ihm auf die Realiſierung dieſes Wohles ankommt –, ſondern nur die Gelegenheit ergreift, in dieſem Akte ſelbſt »gut zu ſein« oder »Gutes zu tun«, der *iſt* nicht oder *tut* nicht wahrhaft »gut«, ſondern iſt in Wahrheit eine Spielart des Phariſäers, der vor ſich ſelbſt nur »gut« *erſcheinen* will. Der Wert »gut« erſcheint, indem wir den (im Vorziehen gegebenen) höheren poſitiven Wert realiſieren; er erſcheint *an* dem Willensakte. Eben darum kann er *nie* die Materie dieſes Willensaktes ſein. Er befindet ſich gleichſam »auf dem Rücken« dieſes Aktes und zwar weſensnotwendig; er kann daher nie *in* dieſem Akte intendiert ſein. Sofern Kant auf der einen Seite leugnet, es gäbe ein materiales Gutes, das auch *Materie* des Wollens ſein könne, behält er recht; ſolche Materie iſt ſtets und notwendig ein *nicht*ſittlicher Wert. Sofern er aber anderſeits das »gut« durch den Begriff der Pflicht und des Pflichtgemäßen decken will und dann gleichwohl noch ſagt, man müſſe, um gut zu ſein, das »Gute« um ſeiner ſelbſt willen tun, alſo auch die Pflicht »aus Pflicht«, verfällt er ſelbſt in dieſen Phariſäismus. Kant meint einen Beweis ſeiner Behauptung, es ſei gut und böſe kein materialer Wert, auch darin zu ſehen, daß dieſe Werte doch von Gütern und Übeln völlig verſchieden ſeien. Scheidet man aber die Wertqualitäten von den Gütern und Übeln – wie wir es taten –, ſo entfällt dieſer Beweis. Gut und Böſe ſind materiale Werte; aber ſie ſind – wie Kant richtig ſagt – von allen Wertdingen weſentlich geſchieden. Nur in den nichtſittlichen Wertqualitäten, durch ſie hindurch, hängen gut und böſe und Güter und Übel noch zuſammen; in ihnen aber auch faktiſch. Alles »gut« und »böſe« iſt notwendig an Akte der Realiſierung gebunden, die auf (mögliche) Vorzugsakte hin erfolgen. Es iſt aber nicht notwendig an den Wahlakt ſelbſt gebunden – als könne das Wollen nicht ohne ſtattfindende »Wahl« gut oder böſe ſein, d. h. ohne daß ſich auf mehr als eine der in einer Mehrheit gegebenen fühlbaren Wertmaterien Strebensakte richten. Im Gegenteil iſt gerade das reinſte und unmittelbarſte Gute und auch das reinſte Böſe in dem Akte des Wollens gegeben, der ſich ganz unmittelbar ohne vorangängige »Wahl« auf den Vorzug hin einſtellt. Auch wo Wahl ſtattfindet, kann das Phänomen des »Anderswollenkönnens« allein, ohne ein Wählen ſelbſt, da ſein. Der wahllos erfolgende Willensakt iſt alſo durchaus kein bloßer Triebimpuls (der nur da ſtattfindet, wo das Vorziehen fehlt). Ein einen Wert realiſierender Akt iſt aber – welches Weſen immer ihn voll ziehe – niemals ein Wertding. Inſofern ſchließen ſich »gut« und »böſe« und Wertdinge ſchlechthin aus.

Entſchieden zurückzuweiſen iſt aber die Behauptung Kants, gut und böſe hafte urſprünglich nur an Akten des Willens. Was vielmehr allein urſprünglich »gut« und »böſe« heißen kann, d. h. dasjenige, was den materialen Wert »gut« und »böſe« vor und unabhängig von allen einzelnen Akten trägt, das iſt die »Perſon«, das Sein der Perſon ſelbſt, ſo daß wir vom Standpunkt der Träger aus geradezu definieren können: »Gut« und »Böſe« ſind Perſonwerte. Es iſt einerſeits klar, daß jede Rückführung des »gut« und »böſe« auf die Erfüllung einer bloßen Geſetzmäßigkeit des Sollens dieſe Einſicht ſofort unmöglich macht. Denn es hat keinen Sinn zu ſagen, das Sein der Perſon ſei »Erfüllung einer Geſetzmäßigkeit«, ſei »normgemäß«, ſei »richtig« oder »unrichtig«. Wenn Kant den Willensakt als den urſprünglichen Träger des gut und böſe anſieht, ſo iſt dies auch eine Folge davon, daß er gut und böſe nicht als materiale Werte gelten läßt und ſie außerdem auf die Geſetzmäßigkeit eines Aktes (reſp. Geſetzwidrigkeit) zurückzuführen ſucht. Perſon iſt ihm ein Weſen X erſt dadurch, daß es Vollzieher einer ſelbſt unperſönlichen Vernunfttätigkeit iſt, an erſter Stelle der praktiſchen. Der Wert der Perſon beſtimmt ſich ihm daher erſt nach dem Werte ihres Willens, nicht dieſer nach dem Werte der Perſon.[1]

---

[1] Siehe hierzu den II. Teil dieſer Abhandlung, Abſchnitt: Autonomie und materiale Ethik.

In zweiter Linie aber ſind Träger der ſpezifiſch ſittlichen Werte auch noch nicht einzelne konkrete *Akte* der Perſon, ſondern die *Richtungen* ihres ſittlichen »Könnens«: des Könnens in Hinſicht auf das Realiſierenkönnen der durch die letzten Wertqualitätenarten differenzierten Gebiete des idealen Sollens, die, als mit dem ſittlichen Werte behaftet gedacht, »Tugenden« und »Laſter« heißen.[1] Dieſes »Können« aber (das mit allen bloß dispoſitionellen »Anlagen« nichts zu tun hat, *für* deſſen ſpezifiſche Richtungen es aber auch wieder »Dispoſitionen« und »Anlagen«, »Könnensanlagen« gibt) geht *aller* Idee der Pflicht *voran* als eine Bedingung ihrer Möglichkeit. Was nicht in der Spannweite des »Könnens« eines Weſens liegt, das kann zwar als Forderung des *idealen* Sollens noch an es ergehen; es kann aber niemals »Imperativ« für es ſein und ſeine »Pflicht« heißen.[2]

Erſt in *dritter* Linie ſind Träger des »gut« und »böſe« die *Akte* einer Perſon, darunter auch die Akte des Wollens und Handelns. Vom Handeln als einem beſonderen Träger der ſittlichen Werte wird ſpäter die Rede ſein. Hier ſei nur hervorgehoben, daß es wieder eine durch nichts begründete Einſeitigkeit der Kantiſchen Konſtruktion iſt, wenn er unter den Akten die *Willens*akte allein nennt. Es gibt eine Fülle von Akten, die durchaus keine Willensakte ſind, aber gleichwohl Träger ſittlicher Werte. Solche ſind z. B. das Verzeihen, das Befehlen, das Gehorchen, das Verſprechen und noch viele andere.

Mit dem Geſagten iſt der Weſensunterſchied von »gut« und »böſe« von allen materialen Werten, die in Gütern und Übeln liegen können, aufs ſchärfſte abgetrennt. Denn die *Perſon* iſt weder ſelbſt ein Ding, noch trägt ſie das Weſen der Dinghaftigkeit in ſich, wie dies allen Wertdingen weſentlich iſt. Als die konkrete Einheit aller nur möglichen Akte ſteht ſie der ganzen Sphäre möglicher »Gegenſtände« (ſeien ſie Gegenſtände der inneren oder der äußeren Wahrnehmung, d. h. ſeien ſie pſychiſche oder phyſiſche) *gegenüber*: erſt recht alſo der geſamten *dinghaften* Sphäre, die ein Teil jener iſt. Sie exiſtiert nur im Vollzug ihrer Akte.[3]

---

1) Bei Kant fehlt charakteriſtiſcherweiſe eine eigentliche Tugendlehre. Für ihn iſt »Tugend« nur ein *Niederſchlag* der einzelnen pflichtgemäßen Akte, die ja allein urſprünglich »gut« ſind. Faktiſch iſt die Tugend (reſp. das Laſter) fundierend für den ſittlichen Wert *aller* einzelnen Akte. Die Tugendlehre geht der Pflichtenlehre voran.

2) Über den Unterſchied des idealen Sollens von Norm und Pflicht ſiehe den II. Teil dieſer Abhandlung.

3) Siehe hierzu II. Teil der Abhandlung, wo ich den Begriff der Perſon eingehend entwickle.

Aus dem Geſagten iſt zu erſehen, wie völlig unbegründet die Alternative iſt, die Kant bezüglich der Bedeutung der Worte »gut« und »böſe« annehmen zu dürfen meint. »Wenn der Begriff des Guten nicht von einem vorhergehenden praktiſchen Geſetze abgeleitet werden, ſondern dieſem vielmehr zum Grunde dienen ſoll, ſo kann er nur der Begriff von etwas ſein, deſſen Exiſtenz Luſt verheißt und ſo die Kauſalität des Subjekts zur Hervorbringung desſelben, d. h. das Begehrungsvermögen beſtimmt. Weil es nun unmöglich iſt, a priori einzuſehen, welche Vorſtellung mit Luſt, welche hingegen mit Unluſt werde begleitet ſein, ſo käme es lediglich auf Erfahrung an, es auszumachen, was unmittelbar gut oder böſe ſei.« (I. Tl., I. Bch., II. Hauptſtück der Kritik der praktiſchen Vernunft.)

Nur die ganz unbegründete Vorausſetzung, es gingen alle materialen Werte auf Kauſalbeziehungen der Dinge auf unſere (wie das Folgende lehrt) noch dazu ſinnlichen Gefühlszuſtände zurück, macht die Anſetzung dieſer Alternative möglich. Erſt dieſe Vorausſetzung iſt es, die ihn zu jenem »Paradox der Methode« führt: »daß nämlich der Begriff des Guten und Böſen nicht vor dem moraliſchen Geſetze (dem er dem Anſchein nach ſogar zugrunde gelegt werden müßte), ſondern nur (wie hier auch geſchieht) nach demſelben und durch dasſelbe beſtimmt werden müſſe«.

3. Zwecke und Werte.

Ich ſagte: auch darin beſteht ein zweifelloſes Verdienſt der Ethik Kants, daß Kant jede Form der Ethik zurückweiſt, welche die Werte gut und böſe als Beſtimmungen gewiſſer Zwecke anſieht oder doch in dem Verhältnis einer Perſon, einer Handlung, eines Wollens zu irgendeinem Zwecke oder »Endzwecke« die konſtituierende Bedingung für deren ſinnvolle Anwendung ſieht. Wären die materialen Werte erſt aus irgendwelchen Zweckinhalten herauszuſchälen oder gar etwas nur wertvoll, ſofern es ſich als Mittel zu irgendeinem Zwecke auffaſſen läßt, ſo würde auch jeder Verſuch einer materialen Wertethik von vornherein verwerflich. Dies ſchon aus dem einen Grunde, weil dieſer Zweck (z. B. Wohlfahrt der Gemeinſchaft) ſelbſt keinerlei »ſittlichen Wert« mehr beanſpruchen könnte, da ja dieſer erſt durch den Hinblick auf ihn entſpringen und ſein Sinn allein darin gegründet würde, ein Mittel zu bezeichnen, das dieſem Zwecke dient. Ob aber Kant auch darin recht hat, daß alle materialen Werte nur in der Beziehung auf ein zweckſetzendes Wollen exiſtieren, das kann nur eine genaue Analyſe über das Verhältnis des Zweckbegriffs zu dem Begriffe des Wertes lehren. (Siehe besonders Kritik der praktischen Vernunft Tl. I, Bch. II, Hauptst. I.)

Streben, Wert und Ziel.

Wo wir von »Zweck« sprechen, da ist weder notwendig ein Hinblick auf ein Streben[1] gegeben, noch kann überall, wo Streben (in irgendeiner Form) vorliegt, von Zwecken die Rede sein. »Zweck« ist im formalsten Sinne nur irgendein »Inhalt« – eines möglichen Denkens, Vorstellens, Wahrnehmens –, der als zu realisierend gegeben ist, gleichgültig durch was, durch wen usw. Was immer zu dieser Realisierung oder besser zur Realität des Inhalts des Zweckes in dem logischen Verhältnis einer Bedingung resp. eines Grundes zu ihm als Folge steht, das ist im formalen Sinne »Mittel« für den »Zweck«. Weder eine zeitliche Verschiedenheit von Mittel und Zweck, noch gar, daß dieses Realisierende ein »Streben«, »Wollen«, kurz überhaupt etwas »Geistiges« sei, liegt in der Natur dieses Verhältnisses. Auch keinerlei Hinblick auf eine bestimmte Zwecktätigkeit ist eingeschlossen, wo wir einer Sache einen »Zweck« zuschreiben oder Bestandteile ihrer als »zweckmäßig« für ihren Zweck bestimmen. Nur das ist allerdings wesentlich für den Zweck, daß der betreffende Inhalt zur Sphäre der (ideellen oder anschaulichen) Bildinhalte gehört (im Unterschiede von bildlosen »Werten«) und daß er als »zu realisierend« gegeben ist. D. h. nicht etwa, daß er nicht zugleich real sein könnte. Die Beziehung auf die Zukunft ist dem Zwecke nicht wesentlich. Auch ein reales Gebilde kann diesen und jenen Zweck »haben« (der wieder in ihm selbst oder außer ihm gelegen sein kann). Aber gleichwohl muß jener Inhalt in der Gegebenheitsweise eines Ideal-sein-sollenden vor Augen stehen, sofern er Inhalt eines »Zweckes« sein soll. Dieses »zu« realisierend steht also nicht im Gegensatz zu dem Realisierten; sondern nur zu allen Inhalten, die außerhalb der gesamten Sphäre des Seinsollens und Nichtseinsollens nur als seiende oder nichtseiende Gegenstände überhaupt betrachtet werden. Das »Seinsollen von etwas« resp. das »Nichtseinsollen von etwas«, d. h. ein Seinsollensverhalt ist also fundierend für jede Anwendung des Zweckbegriffs.

Die oft gehörte Behauptung, der Begriff des Zweckes werde ursprünglich nur in der Sphäre des »Psychischen« oder gar des »menschlichen Willenslebens« anschaulich erfüllt und es sei nur eine »anthropomorphe Analogie«, ihn auch außerhalb dieser beiden Sphären anzuwenden, entbehrt *jedes* Grundes. Auch wenn es eine Sphäre innerer Wahrnehmung mit pſychiſchen Gegenſtänden gar nicht gäbe, könnte von Zwecken ſinnvoll geſprochen werden. Dies iſt übrigens auch Kants richtige Meinung. Er beſtimmt das Zweckmäßige in formalſtem Sinne als »alles, deſſen Idee den Grund ſeiner Realität bildet«. Auch hierin ſteckt nichts von jenen falſchen Beſchränkungen ſeines Erſcheinens. Doch liegt hierin bereits ein Hinblick auf die Kauſalität des Zweckhaften, die nicht in ſeinem Weſen liegt. Auch da, wo wir es als ausgeſchloſſen wiſſen, daß die »Idee der Grund der Realität« iſt, können wir ſinnvoll von »Zwecken« reden.

---

[1] »Streben« bezeichne hier die allgemeinste Grundlage der Erlebnisse, die sich einmal von allem Haben von Gegenständen (Vorstellen, Empfinden, Wahrnehmen), sodann von allem Fühlen (Gefühlen usw.) scheiden.

Wo immer wir nun von *Willenszwecken* (oder wo von menſchlichen Willenszwecken) reden, da haben wir durchaus nur eine beſondere *Anwendung* der Idee des Zweckes vor uns; nicht aber ihr urſprünglichſtes und alleiniges Daſeins- und Erſcheinungsgebiet. *Was* das, als zu realiſierend, weil als (ideal)ſeinſollend Gegebene zu realiſieren tendiert, das iſt hier eben das *Wollen*, der Menſch uſw. Reden wir davon, daß »der Wille ſich Zwecke ſetzt«, daß »wir uns dieſen Zweck ſetzen« – und in analoger Weiſe –, ſo betrifft jenes »Setzen« niemals die Zweck*natur* in dem betreffenden Zwecke, ſondern immer nur dies, daß dieſer *beſtimmte Inhalt* im Unterſchiede zu anderen der *durch uns* zu realiſierende Zweck wird.

Dies wird klar, wenn wir die Tatſache beachten, daß es nur und ausſchließlich eine ganz beſtimmte *Stufe* unſeres Strebenslebens iſt, auf dem der Zweck zur Erſcheinung kommt.

Nicht in *allem* Streben iſt ein Zweck und ein Zweckinhalt gegeben.

Von Zwecken iſt zunächſt keine Rede überall da, wo das Phänomen vorliegt, daß »Etwas in uns aufſtrebt«. Wir erleben hier die Strebensbewegung in einem Falle ganz ſchlicht, ohne noch ein »Weg von einem Zuſtande« und ein »Hin zu etwas« mitzuerleben; ſo z. B. im Falle eines puren »Bewegungsdranges«, in dem uns auch das Bewegen in keinem Sinne zu einem »Ziele«, zu einem »*Erſtrebten*« wird; noch weniger ein Ziel der Bewegung ſelbſt gegeben iſt. Es iſt – ſage ich – hierbei auch nicht nötig, daß der Ausgangszuſtand zuerſt als irgendwie »unluſtvoll« oder »unbefriedigend« erfaßt iſt, oder auch nur als irgendwie geſonderter erlebt iſt, damit es zu dieſem auf unſer Ich *hin*gerichteten (nicht von ihm ausgehenden) »Aufſtreben« komme. Es gibt einen Typus von Fällen, wo uns erſt jene beginnende Unruhe des Aufſtrebens beſtimmt, auf unſeren Zuſtand, ſekundär ſeine objektiven Bedingungen, z. B. die dumpfe Luft oder die beginnende Dunkelheit eines Zimmers, hinzublicken und jenen Zuſtand und ſeine unluſtvolle Natur bemerken läßt. Eine zweite Form, die bereits nach ihrem Ausgangspunkt hin ſchärfer beſtimmt iſt, iſt ein Streben, das von vornherein durch ein »weg von« einem beſtimmten als ſolchen erfaßten Zuſtand charakteriſiert iſt; nennen wir es das »Weg-« oder »Fortſtreben«, das aber von einem »Widerſtreben« gegen jenen Zuſtand, in dem dieſer ſchon als Objekt des »Wider« gegeben iſt, deutlich unterſchieden iſt. Auch dieſes »Weg-« und »Fortſtreben« hat in ſeiner Anfangsbewegung noch keinerlei »Zielbeſtimmtheit«. Es »findet« gleichſam nur eine »unterwegs« – ohne urſprünglich darauf gerichtet zu ſein. Ein ganz neuer Typus iſt da gegeben, wo das Streben – obzwar gleichfalls nicht vom Ich ausgehend, ſondern *an* es herankommend – von vornherein eine deutliche »*Richtung*« aufweiſt; und zwar weder einen »Bildinhalt« (ſei er bedeutungsmäßiger, ſei er anſchaulicher Natur, wie »Nahrung« oder dieſe »wahrgenommene Frucht«) noch eine Wertmaterie, z. B. ein eigentümlich nuanciertes Angenehmes, geſchweige gar eine *Vorſtellung* ſolcher Inhalte. In den Tatbeſtänden, die wir gerne in die imperſonale Form kleiden: »Es hungert mich«, »es dürſtet mich«, liegt der Fall ziemlich klar vor. Solche »Richtungen« kommen dem Streben ganz *urſprünglich* zu. Es iſt alſo durchaus nicht ſo, daß alles Streben »Richtung« erſt erhielte *durch* eine ſog. Ziel-»Vorſtellung«; das Streben *ſelbſt* hat innere *Richtungs*unterſchiede phänomenaler Natur; es iſt nicht immer dasſelbe Streben (eine gleichartige Bewegung), die erſt durch die Mannigfaltigkeit der Vorſtellungsinhalte ſich zerlegte und differenzierte. Dieſe verbreitete Annahme iſt eine völlig grundloſe Konſtruktion. Die Strebenserlebniſſe dieſes Typus ſind vielmehr ganz unabhängig von ſolchen Vorſtellungsinhalten durch ihre »Richtung« ſcharf beſtimmt. Sie kommt uns ſcharf und klar zu *geſondertem* Bewußtſein, wo das Streben auf einen Wert hintrifft, der ſeiner Richtung entſpricht oder ihm widerſtreitet. Indem wir im erſten Falle die »Erfüllung« des Strebens, im zweiten den Widerſtreit zu ſeiner »Richtung« erleben, hebt ſich uns nun auch die »Richtung« ſcharf ab. Eine *Identität* der Gerichtetheit kann auch in einer Mehrheit gleichzeitiger oder ſukzeſſiver Strebungserlebniſſe vorliegen, die ganz verſchiedene *Bild*inhalte beſitzen.

Eine Richtung ſolcher Art iſt eben nicht an erſter Stelle eine Richtung auf einen beſonderen *Bild-* oder *Bedeutungsinhalt*, ſondern ſie iſt eine *Wertrichtung*, d. h. ein, in ſeiner beſonderen unverwechſelbaren Qualität erlebbares Gerichtetſein auf einen beſtimmten Wert (der ſelbſt darum *nicht* ſchon als eine fühlbare Wertqualität gegeben zu ſein braucht). Erſt in dieſer Charakteriſtik nimmt das Streben die Färbung an, welche wir ſprachlich als »Verlangen«, als ein »Verlangen haben«, oder auch als »Luſt auf etwas haben« bezeichnen – ein Tatbeſtand, der von jeder »Luſt an etwas«, wo uns bereits ein beſtimmter Gegenſtand im Bildinhalt vorſchwebt, ganz verſchieden iſt. In der ruhenden Weiſe eines relativ dauernden, fühlbar dispoſitionellen Zuſtandes wird dieſelbe Stufe auch ein »Aufgelegtſein zu etwas« genannt.

Zu dieſem Typus ſtellen wir nun den davon unterſchiedenen, wo der Begriff des Zieles ſeine Erfüllung findet. Strebensziele ſind zunächſt von Willenszwecken auf das klarſte unterſchieden. Das Ziel liegt im Verlauf der Strebung ſelbſt; es iſt nicht bedingt durch irgendeinen Aktus des Vorſtellens, ſondern es iſt dem Streben ſelbſt nicht anders »immanent«, wie der »Inhalt« dem Vorſtellen immanent iſt. Wir finden das zielmäßige Streben auf ſein Ziel hin gerichtet vor, ohne es durch das zentrale Wollen (oder Wünſchen), das von dem Ichzentrum herkommt, irgendwie zu ſetzen. Ein ſolches zielmäßiges Streben oder ein »Erſtreben« kann ſelbſt wieder als »zweckmäßig« oder »unzweckmäßig« beurteilt werden, wie dies z. B. mit den inſtinktiven Strebungen geſchieht.[1] Aber dieſe »Zweckmäßigkeit« iſt dann eine objektive Zweckmäßigkeit, dieſelbe, die auch das Organ eines Tieres haben kann für die Erhaltung der Gattung oder des Individuums. Nicht aber iſt es darum ein »zwecktätiges« Geſchehen.

In jedem »Ziele« aber iſt zu unterſcheiden die Wertkomponente von der Bildkomponente. Sie befinden ſich in dem eigentümlichen Verhältnis, daß es erſtens zu der Bildkomponente entweder gar nicht oder in allen möglichen Graden der »Deutlichkeit« und der »Klarheit« kommen kann, während die Wertkomponente bereits vollkommen klar und deutlich im Streben gegeben iſt. Sodann in dem Seinsverhältnis, daß die Bildkomponente ſtets fundiert iſt auf die Wertkomponente, d. h. der Bildinhalt nach Maßgabe ſeiner möglichen Geeignetheit die Wertkomponente zu realiſieren geſondert iſt. Was das erſte betrifft, ſo finden wir häufig genug die Tatſache, daß ein Streben, das bereits einen Wert »immanent« hat, zu einem Bildinhalt überhaupt nicht gelangt, da ſein Fortgang und die Entfaltung ſeines Bildinhaltes durch den Eintritt einer anderen ſtärkeren Strebung gehemmt wird. So etwa ſpüren wir mitten in einem wichtigen Geſchäft einen »Zug« nach einer beſtimmten Rich-

---

1) Wenn wir ſie z.B. »als zweckmäßig für die Arterhaltung« uſw. beurteilen.

tung der Umwelt, der vielleicht von dem Geſicht eines Menſchen ausgeht; folgen ihm aber nicht, ſo daß es zu einem Bildinhalt des Erſtrebten nicht kommt; oder die bereits nach einem deutlich fühlbaren Wert gehende »Richtung« »paßt nicht« in den zeitweiligen Aufbau, das »Syſtem« unſerer Strebungen hinein; das Streben fügt ſich nicht in den jeweiligen Zuſammenhang der Strebungen und wird durch ein vom Wert dieſes Zuſammenhangs ausgelöſtes »Widerſtreben« »unterdrückt« und damit unfähig gemacht, ſeinen Bildinhalt zu entfalten. Dasſelbe geſchieht häufig, wo uns ein auf »ſolche« Werte gerichtetes Streben ſchon an dieſer Stelle ſeiner Entfaltung als »unrecht« oder »ſchlecht« gegeben iſt. Andererſeits kann das Streben auf Grund ſeiner Wertkomponente bereits die »Zuſtimmung« durch unſer zentrales Ich erhalten haben, während der Bildinhalt noch bedeutend ſchwankt, oder die Bildinhalte wechſeln. Wir erleben hier die »Bereitſchaft«, z. B. »Opfer zu bringen«, oder gegen Menſchen »wohlwollend« zu ſein, ohne noch die Objekte im Auge zu haben, an denen wir dies tun wollen und ohne noch die Inhalte der Opfer und der wohlwollenden Handlungen zu beſitzen. Die Entſchiedenheit hinſichtlich des Wertes des Erſtrebten und die Unentſchiedenheit hinſichtlich des Was und Woran (im bildhaften Sinne) heben ſich hier deutlich ab.

Sehen wir an dieſer Stelle von einer noch ſchärferen Kaſuiſtik der typiſchen Fälle, die hier vorliegen können, ab; dann bleibt die Frage, wie und auf welche Weiſe denn der Wert oder die Wertkomponente dem »Streben« immanent iſt. Werte ſind uns im Fühlen zunächſt gegeben.[1] Muß nun das Fühlen dem Streben, das einen Wert ſo »immanent« hat, »zugrunde liegen«, etwa ſo wie die Wahrnehmung dem Wahrnehmungsurteil »zugrunde liegt«? Müſſen wir die Werte zunächſt fühlen, die wir erſtreben, oder fühlen wir ſie im »Erſtreben«, oder erſt nachträglich, indem wir auf das Erſtrebte reflektieren? Nun, wie es ſich auch damit verhalte: Auf alle Fälle iſt es hier nicht ſo, daß ein zuſtändliches Gefühl das Streben bewirkt oder daß ein ſolches Gefühl (z. B. Luſt) das Ziel des Strebens bildet.

Es kommen freilich auch dieſe Fälle vor. Wo ein zuſtändliches Gefühl oder ein typiſcher mit Viſzeralempfindungen durchſetzter Ablauf ſolcher Zuſtände (ein ſogenannter »Affekt«), z. B. ein Handeln beſtimmt, da mag zweierlei vorkommen: Entweder es kommt hier überhaupt nicht zu einem »Erſtreben«, ſo daß ſich der Affekt in

---

1) Genaueres über die Natur dieſes «Fühlens« bringt der II. Teil dieſer Abhandlung.

eine Reihe ganz wertungerichteter Bewegungen umſetzt; der Fall eines rein impulſiven Handelns, der wohl kaum ganz rein in der Erfahrung liegt. Oder der Affekt führt irgendwelche Strebungen zur Auslöſung; in dieſem Falle ſind dieſe aber durch den Affekt niemals eindeutig determiniert. Menſchen in den gleichen Affektzuſtänden vermögen daher – je nach ihren Strebungsdispoſitionen – zu völlig verſchiedenen Handlungen zu gelangen.

Iſt dagegen ein Gefühl, z. B. die Luſt an einer Speiſe, das Ziel eines Strebens, da vermag auch ſie es nur zu ſein vermöge des Wertes (oder Unwertes, z. B. auf Grund ihrer »Sündigkeit«), die ſie für das Individuum hat. Sie iſt dann nicht etwa der unmittelbare Zielinhalt, ſondern ihr Wert iſt dieſer.

Brechen wir alſo ein für allemal mit der auch von Kant geteilten Vorausſetzung des Hedonismus, der Menſch ſtrebe »urſprünglich« nach »Luſt« (oder gar noch nach Eigenluſt)! Faktiſch iſt kein Streben dem Menſchen urſprünglich fremder und keines iſt »ſpäter« als dieſes. Eine ſeltene (im Grunde pathologiſche) Verirrung und Perverſion des Strebens (die wohl zuweilen auch zu einer ſozialpſychiſchen Strömung geworden ſein mag), in der alle Dinge, Güter, Menſchen uſw. nur als wertindifferente mögliche »Luſterreger« gegeben ſind, mache man doch nicht zu einem »Grundgeſetz« menſchlichen Strebens! Aber ſehen wir hier von dieſem Irrtum ab. Auch da, wo die Luſt zum Ziele des Strebens wird, erfolgt dies in der Intention, daß ſie ein Wert oder ein Unwert ſei. Darum ging auch der (echte) antike Hedonismus z. B. der des Ariſtippos durchaus nicht – wie bei vielen Modernen – von dem Satze aus, daß »der Menſch nach Luſt« ſtrebt, oder daß jedes Streben auf eine Luſt abziele; auch nicht von dem irrigen Unternehmen, die Begriffe »Wert«, »Gut«, »das Gute« auf die Luſt zurückzuführen in einem ſei es genetiſchen, ſei es begriffsklärenden Sinne; ſondern von der ganz entgegengeſetzten Anſicht, daß der »natürliche Menſch« nach beſtimmten Güterdingen ſtrebe, z. B. nach Beſitz, nach Ehre, Ruhm uſw., daß aber eben hierin die »Torheit« des »natürlichen Menſchen« beſtehe; denn der höchſte Wert – hier nicht vom »summum bonum« geſchieden – ſei eben die Luſt an Beſitz, Ehre, Ruhm uſw., nicht aber dieſe Güter ſelbſt; und nur der »Weiſe«, der dieſe Werteinſicht habe, ſuche die natürliche Illuſion, die uns dieſe Dinge der Luſt an ihnen vorziehen laſſe, zu verlernen, und ſehe, da die Luſt ſelbſt der höchſte »Wert« ſei – ein Begriff, der hier vorausgeſetzt wird, nicht aber abgeleitet von der Luſt –, daß nur die Luſt erſtrebt werden ſolle. Dieſe Ethik iſt material falſch; aber ſie iſt in ihrer Methode wenigſtens *ſinnvoll* und teilt durchaus nicht jenes Vorurteil, das wir hier zurückweiſen. Denn zweifellos iſt das *Luſterlebnis* an einem Werte ſelbſt wieder ein Wert; und je nachdem der Wert poſitiv oder negativ iſt, ein poſitiver oder negativer Wert.

Nach Abweiſung dieſer Irrungen kommen wir zur Frage zurück, *wie* der Wert im Streben gegeben ſei.

Nun iſt jedenfalls die Wertgegebenheit nicht an das Streben *gebunden*; weder in dem Sinne, daß poſitiver Wert = »Erſtrebtwerden« ſei, negativer Wert = »Widerſtrebtwerden«; noch in dem anderen, daß Werte uns nur *im* Streben *gegeben* ſein müßten (ſoweit ſie natürlich nicht die Werte des Strebens ſelbſt ſind, die *in* ſeinem Vollzug fühlbar werden und von den erſtrebten Werten ganz verſchieden ſind). Denn wir vermögen Werte (auch ſittliche) z. B. im ſittlichen Verſtehen anderer zu *fühlen*, ohne daß ſie erſtrebt werden oder einem Streben immanent ſind. So vermögen wir auch einen Wert einem anderen »vorzuziehen« und »nachzuſetzen«, ohne gleichzeitig zwiſchen vorhandenen Strebungen, die auf dieſe Werte gehen, zu »wählen«. Werte können alſo *ohne jedes* Streben gegeben und vorgezogen werden. Auch beſteht gar kein Zweifel – wenn wir die Tatſachen fragen und nicht leeren Konſtruktionen folgen –, daß poſitiven Werten widerſtrebt werden kann (d. h. Werten, die gleichzeitig als poſitive Werte »gegeben« ſind) und daß negative Werte erſtrebt werden.[1] Schon dadurch iſt es ausgeſchloſſen, der Wert ſei nur das jeweilige X eines Strebens oder Widerſtrebens. Wohl aber beſteht die häufige *Werttäuſchung*, etwas für poſitiv wertvoll zu halten, *weil* es uns in einem Streben gegeben iſt; für negativ wertvoll, was im Widerſtreben. So pflegen wir alle Werte, für die wir ein poſitives Streben haben (oder beſſer für die wir das »Erſtrebenkönnen« erleben), zu *überſchätzen*; diejenigen aber, die wir zwar noch *fühlen*, die zu erſtreben wir uns aber ohnmächtig wiſſen, zu *unterſchätzen* (reſp. in gewiſſen Fällen) durch einen Täuſchungsvorgang in negative Werte umzufühlen; ein Prozeß, der einen notwendigen Beſtandteil in der *Reſſentimenttäuſchung* über Güter und

---

1) Sowenig »wahr« und »falſch« mit poſitiven und negativen Urteilen zu tun haben, ſowenig Streben und Widerſtreben mit Wert und Unwert. Es iſt daher ein genau analoger Irrtum, wenn man meint, das negative Urteil für eine bloße »Fürfalſcherklärung« des wahren Urteiles anſehen zu dürfen. Negative und poſitive Urteile können *gleich* urſprünglich »wahr« und »falſch« ſein, je nachdem ſie mit dem Sachverhalt übereinſtimmen oder ihm widerſtreiten. Und analog kann auch ein Widerſtreben ſo urſprünglich »gut« ſein, wie ein Streben »ſchlecht« ſein kann; je nachdem der Wert poſitiv oder negativ iſt, der erſtrebt iſt.

Werte bildet.[1] Alle Anpaſſung unſerer Werturteile an unſer jeweilig bloß faktiſches Strebensſyſtem, wie es die unechte Reſignation und die unechte Scheinaskeſe[2] kennzeichnet, iſt in dieſer Grundform der Wertetäuſchung gegründet. Aber gerade daraus iſt zu ermeſſen, wie völlig irrig eine Theorie iſt, welche dieſe Form von Wertetäuſchungen zur normalen und echten Form der Werteerfaſſung, ja zu einer Art Hervorbringung von Werten machen will.[3]

Iſt alſo das Haben von Werten in keinem Sinne an ein Streben gebunden, ſo iſt nun die weitere Frage zu ſtellen, ob es ein Weſensgeſetz iſt, daß wo immer ein Streben iſt (dieſer Stufe), ein Fühlen der Wertkomponente ſeines Zielinhaltes es fundiert, oder ob Werte auch urſprünglich in einem Streben zur Erſcheinung kommen können und – höchſtens nachträglich noch als Werte gefühlt werden. Ein Weſenszuſammenhang iſt es nun jedenfalls, daß zu jedem Werte, der im Streben gegeben iſt, auch ein mögliches Haben dieſes Wertes im Fühlen »gehört«. Eben darum kann der erſtrebte Wert auch im Fühlen dieſes Wertes als »derſelbe« identifiziert werden. Dagegen erſcheint es uns nicht gleich einſichtig, daß jedem Streben noch ein Wertfühlen auch faktiſch in der Weiſe der Fundierung zugrunde liegen muß, wie z. B. eine Wahrnehmung dem Wahrnehmungsurteile zugrunde liegt. Häufig erfaſſen wir Werte erſt im Erſtreben derſelben und wir hätten ſie niemals erlebt, wenn wir nicht nach ihnen geſtrebt hätten. So wird uns häufig erſt an der Größe der Befriedigung eines Strebens klar bewußt, wie hoch für uns der Wert war, den wir erſtrebten.[4] Aber darum »iſt« nicht etwa dieſe »Befriedigung« mit dem Werte identiſch; als wären die Werte ſelbſt nur Symbole für die Befriedigung oder Nichtbefriedigung. Analog können wir uns auch ſelbſt die Frage vorlegen, welchen Wert (oder welches Gut) wir einem anderen Werte vorziehen (reſp. welcher Wert der höhere iſt oder welches Gut uns das wertvollere)

---

1) Siehe hierzu meine Abhandlung über »Reſſentiment und moraliſches Werturteil« (W. Engelmann, 1912).

2) Echte Reſignation iſt Verzicht, einen Wert zu erſtreben unter Anerkennung ſeines poſitiven Wertes und im poſitiven Fühlen ſeiner.

3) So z. B. Spinoza in ſeinem Satze: Gut iſt, was wir begehren, ſchlecht, was wir verabſcheuen; gut und ſchlecht ſeien daher »entia rationis«.

4) Die Befriedigung z. B. über ein Geſchehen, etwa die Anweſenheit eines Menſchen, die wir nicht erwarteten und vorausſahen oder (in negativen Fällen) über einen Todesfall, den wir wünſchten, ohne uns dieſen »ſchlechten« Wunſch »einzugeſtehen«, bringt uns häufig auch erſt die Tatſache zum Bewußtſein, daß wir es erſtrebten.

und dieſe Frage durch das »Gedankenexperiment« ſo zu entſcheiden ſuchen, daß wir uns gleichſam fragen, welches wir mehr als das andere erſtreben würden, indem wir auf die Strebungen lauſchen, die ſich als Reaktionen auf die vorgeſtellten Werte einſtellen; z. B. in der Frage, wer uns von zwei Menſchen lieber iſt, welchen wir in Todesgefahr zuerſt retten würden; welche Speiſe wir wählen würden, wenn uns beide angeboten würden. Aber auch hier *konſtituiert nicht* etwa das praktiſche Vorziehen das Höherſein des Wertes oder auch nur ſein Vorziehen im Sinne der Werterfaſſung. Es iſt nur eine ſubjektive Methode, uns zur Klarheit zu bringen, welcher uns der höhere iſt.

Sehen wir nun, wie ſich zu dieſen Grundtatſachen alles Strebens die Willenszwecke verhalten. Die Strebensziele ſind – ſo ſehen wir – in keiner Weiſe *vorgeſtellt* oder gar *beurteilt*; weder ihrer Wert- noch ihrer Bildkomponente nach. Sie ſind gegeben im Streben ſelbſt, reſp. im gleichzeitigen oder vorangängigen Fühlen der in es eingehenden Wertkomponente. Es iſt alſo 1. durchaus *nicht* vorausgeſetzt, daß die Bildinhalte des Strebens zunächſt in der Weiſe der gegenſtändlichen Erfahrung, z. B. der Wahrnehmung, der Vorſtellung des Denkens uſw. »gegeben« ſein müßten; ſie werden erfahren *im* Streben, nicht vor demſelben. Nicht erſt Vorſtellungsinhalte differenzieren ein (gleichförmiges) Streben zu dieſem und jenem Streben (z. B. Streben nach Nahrung, nach Durſtlöſchung uſw.), ſondern die Strebungen ſelbſt ſind 1. durch ihre »*Richtung*«, 2. durch ihre *Wertkomponente* im »Ziele«, 3. durch den auf dieſe Wertkomponente ſich aufbauenden *Bild*- oder *Bedeutungsinhalt* beſtimmt und differenziert. Und dies alles *ohne* das Eingreifen eines Aktes des »Vorſtellens«.[1] Freilich kann ein »Zielinhalt« auch wieder *Gegenſtand* eines Vorſtellens, reſp. eines Urteils werden. Aber die *Regung*, etwa jetzt »ſpazieren zu gehen«, jetzt zu »arbeiten« uſw., ſetzt nicht eine »Vorſtellung« des Spazierengehens voraus. Wir erſtreben fortgeſetzt Dinge und widerſtreben anderen, die wir *nie* und nirgends *gegenſtändlich* »erfahren« haben. Fülle, Weite, Differenzierung unſeres Strebenslebens iſt nirgends eindeutig abhängig von der Fülle, Weite, Differenzierung unſeres intellektuellen Vorſtellens- und Gedankenlebens. Es hat ſeinen eigenen Urſprung und ſeine eigene Bedeutungshöhe.

---

1) Wer dies verkennt, wie z. B. Franz Brentano, der jeden Akt des Begehrens auf einen Akt des Vorſtellens fundiert ſein läßt, *intellektualiſiert* das Strebensleben, indem er es fälſchlich nach Analogie des *zweckhaften* Wollens konſtruiert.

Es ſind aber 2. die Bildinhalte des Strebens nicht ſeine »primären«, ſondern ſeine – wie früher gezeigt – »sekundären« Inhalte, die erſt nach Maßgabe der Wertmaterien aus den möglichen »Inhalten« eines nach »Streben« und »Vorſtellen« noch ungeſchiedenen »Bewußtſeins von etwas« überhaupt, ausgewählt ſind. Nur die Bildinhalte, die Träger einer ſolchen Wertmaterie werden können, gehen als Bildkomponente in das »Ziel« des Strebens ein.

Demgegenüber ſind Willenszwecke an erſter Stelle auf irgendeine noch variable Weiſe vorgeſtellte Zielinhalte von Strebungen. D. h. was den »Zweck« ſcheidet vom bloßen »Ziele«, das »im« Streben ſelbſt, in ſeiner Richtung gegeben iſt, das iſt, daß irgendein ſolcher Zielinhalt (d. h. ein Inhalt, der bereits als Ziel eines Strebens gegeben iſt) in einem beſonderen Akte vorſtellig wird. Erſt in dem Phänomen des »Zurücktretens« aus dem ſtrebenden Bewußtſein[1] in das vorſtellende Bewußtſein und dem vorſtellenden Erfaſſen[2] des im Streben gegebenen Zielinhaltes realiſiert ſich das Zweckbewußtſein. Alles, was Willenszweck heißt, ſetzt alſo bereits die Vorſtellung eines Zieles voraus! Nichts kann zu einem Zwecke werden, was nicht vorher Ziel war! Der Zweck iſt fundiert auf das Ziel! Ziele können ohne Zwecke, niemals aber Zwecke ohne vorangängige Ziele gegeben ſein. Wir können einen Zweck nicht aus nichts erſchaffen oder ihn ohne vorangängiges »Streben nach etwas« »ſetzen«.

»Zweck« aber unſeres Wollens (oder eines Wollens überhaupt) wird ein ſo vorgeſtelltes Ziel dadurch, daß der ſo gegebene Inhalt des Zieles (und zwar ſein Bildinhalt) als ein zu realiſierender (d. h. real »ſeinſollender«) gegeben iſt, d. h. eben »gewollt« wird. Während das Streben auf der Stufe des bloßen Wertbewußtſeins ſeines Zieles verharren kann, iſt das ſeines Zweckes bewußte Wollen immer bereits das Wollen von etwas bildmäßig oder bedeutungsmäßig Beſtimmten; es iſt eine »Materie« im Sinne einer beſtimmten Bildhaftigkeit.

Beide Momente, die Vorſtellung des Zielinhaltes und das Realſeinſollen müſſen im »Willenszwecke« da ſein. Iſt nur das erſte der

---

1) Strebendes Bewußtſein iſt alſo ſcharf geſchieden von jedem bloßen »Bewußtſein des Strebens«, verſtehe man darunter eine Reflexion auf das Streben oder gar eine »innere Wahrnehmung« des Strebens, in der das »Bewußtſein« ja von ſelbſt wieder »gegenſtändliches Bewußtſein« iſt.

2) Eine genauere Analyſe der Stufen dieſes Prozeſſes nach Abſicht, Überlegung, Vorſatz uſw. ſiehe ſpäter.

beiden Momente da, ſo beſteht ein bloßer »Wunſch« (der alſo auch im Unterſchiede vom Streben die Vorſtellung des Zieles vorausſetzt). »Zwecke« aber können nie in bloßen »Wünſchen« gegeben ſein oder »gewünſcht« ſein. Wir können wünſchen, daß wir uns einen gewiſſen Zweck ſetzen könnten, oder »daß wir in der Richtung eines Zweckes wollen könnten«, oder »wollten«; ein Zweck aber kann nicht gewünſcht, ſondern nur gewollt werden. Aber auch das Wünſchen, daß etwas ſei, ſetzt ein Streben nach etwas voraus. Dagegen fehlt im Wunſche das Wirklichſeinſollen auch phänomenal. Andererſeits tritt in der Sphäre des »Wollens« die Vorſtellung des Gewollten und das Wollen ſelbſt klar und ſcharf auseinander. Jedes Zweckwollen iſt ſo bereits fundiert durch einen Akt des Vorſtellens; aber andererſeits immer nur des Vorſtellens von dem Inhalte eines Strebenszieles, nicht irgendeines beliebigen Vorſtellens. Eben dies Auseinandertreten findet ſich im Streben noch nicht.

Das Geſagte genügt, um zur Einſicht zu gelangen: 1. daß mit der Verwerfung einer materialen Zweckethik, d. h. einer Ethik, die irgendeinen materialen vorgeſtellten Bildinhalt oder ſeine Realiſierung uns als »gut« aufweiſen möchte, durchaus noch nicht auch eine »materiale Wertethik« verworfen iſt. Denn die Werte ſind nicht von Zwecken abhängig oder von Zwecken abſtrahiert; ſondern liegen bereits den Strebenszielen, erſt recht alſo den Zwecken zugrunde, die ſelbſt wieder auf Ziele fundiert ſind. Gewiß alſo muß an jede Setzung eines Zweckes und eines jeden Zweckes bereits der Anſpruch ergehen, daß ſie ſittlich richtig erfolge – wie Kant treffend ſagt. Aber dieſes ſittlich »richtig« hängt darum nicht weniger von materialen Werten und Wertverhältniſſen ab, eben jenen, die bereits Komponenten der Zielinhalte der Strebensakte ſind. Nach ihnen, und nicht nur nach einem »reinen Geſetze« ſeines Vollzuges kann ſich und ſoll ſich das Wollen, daß einen Zielinhalt zum Zwecke macht, »richten«. Es iſt darum nicht weniger »material«bedingt, obzwar es nicht zweckbedingt iſt (wie alles bloß techniſche Wollen, das die Mittel um eines Zweckes willen will).

Da die Bildinhalte des Strebens (und Widerſtrebens) ſich nach den Wertqualitäten richten, die primär die Materien des Strebens ſind, ſo ſetzt eine Ethik, die materiale Wertethik iſt, keinerlei »Erfahrung« im Sinne von »Bilderfahrung«, alſo auch keinerlei ſogeartete Erfahrungsmaterien voraus. Erſt die Zwecke enthalten ſolche Bildinhalte notwendig. Da weiterhin erſt in das zweckhafte Wollen ein Akt der gegenſtändlichen Erfahrung (d. h. ein Akt des »Vorſtellens«) eingeht, nicht aber in das zielmäßige Streben, ſo iſt auch eine materiale Wertethik von gegenſtändlicher Erfahrung überhaupt (erſt recht von der Erfahrung der *Wirkung* der Gegenſtände auf das Subjekt) *völlig* unabhängig. Gleichwohl iſt ſie *materiale* und nicht formale Ethik. Da die Bildinhalte des Strebens ſich nach den materialen Werten, und ihre Verhältniſſe ſich nach den Verhältniſſen zwiſchen den materialen Werten richten, ſo iſt eine materiale Wertethik gegenüber dem geſamten *Bildgehalt* der Erfahrung *a priori*.

Hierzu noch eine wichtige Bemerkung. Der Willenszweck entſpringt aus einem Wahlakt, der geſtützt auf die Wertziele der vorhandenen Strebungen erfolgt und der durch einen Akt des Vorziehens zwiſchen dieſen Materien fundiert iſt. Nun nennt Kant alles, was wir vorher als verſchiedene typiſche Fälle des Strebens charakteriſierten und was ſo gleichſam *unterhalb* der Sphäre des »eigentlichen« zentralen Wollens liegt, abwechſelnd die Sphäre der »Neigungen« oder auch die Sphäre der »Triebimpulſe«. Und er ſetzt nun für ſeine ganze fernere Erörterung den Satz voraus von der *ſittlichen Wertindifferenz* aller »Neigungen«, wie ich alle Erlebniſſe des bloßen Strebens nennen will. Analog wie er in der theoretiſchen Philoſophie die Materie der Anſchauung mit einem »Chaos«, einem »ungeordneten Gewühl« von Empfindungen gleichſetzt, in das erſt der »Verſtand« nach den ihm immanenten Funktionsgeſetzen, die in aller Erfahrung gelegenen Formen und Ordnungen bringen ſoll, ſo – meint er – ſeien auch die »Neigungen« und »Triebimpulſe« zunächſt ein *Chaos*, in das erſt der Wille als praktiſche Vernunft nach einem ihm eigenen Geſetze jene Ordnung bringe, auf die er die Idee des »Guten« meint zurückführen zu dürfen.

Dieſen Satz von der ſittlichen Wertindifferenz der »Neigungen« ſind wir bereits jetzt imſtande zurückzuweiſen. Weit entfernt, daß der tiefſte ſittliche Wertunterſchied zwiſchen den Menſchen läge in *dem*, was ſie ſich wählend zum Zwecke ſetzen, liegt er vielmehr in den *Wertmaterien* und in den bereits triebhaft (und automatiſch) gegebenen *Aufbauverhältniſſen* zwiſchen ihnen beſchloſſen, zwiſchen denen allein ſie zu *wählen und Zwecke zu ſetzen haben*; die alſo den *möglichen Spielraum* für ihre Zweckſetzung abgeben. Gewiß iſt ſittlich »gut« nicht unmittelbar die »Neigung«, das Streben und Aufſtreben (in unſerem Sinne), ſondern der Willensakt, in dem wir den (fühlbar) höheren Wert zwiſchen Werten, die in Strebungen »gegeben« ſind, erwählen. Aber er iſt der »höhere Wert« ſchon *in den* Strebungen ſelbſt, nicht erſt entſpringt dieſes Höherſein aus ſeinem Verhältnis zum Wollen. Unſer Wollen iſt »gut«, ſofern es den in den Neigungen gelegenen höheren Wert erwählt. Das Wollen »richtet ſich« nicht nach einem ihm immanenten »formalen Geſetze«, ſondern es richtet ſich nach der im *Vorziehen* gegebenen Erkenntnis vom Höherſein der in den Neigungen gegebenen Wertmaterien.

Und es iſt dann klar, daß ſein eigener *möglicher ſittlicher* Wert an erſter Stelle davon abhängt, *welche* Wertmaterien überhaupt ihm im Streben zur Wahl vorliegen und welche Höhe ſie repräſentieren (in der objektiven Ordnung), desgl. welche Fülle und Differenzierung zwiſchen ihnen vorliegt.[1] Der ſittliche Wert des Menſchen, der in *dieſem* Faktor ſteckt, vermag *niemals* durch das willentliche Verhalten erſetzt oder in ſolches umgerechnet werden – etwa als Ergebnis früheren ſolchen Verhaltens.[2]

In zweiter Linie aber iſt der mögliche ſittliche Wert des Wollens davon abhängig, in welcher *Ordnung* des Vorzuges die Strebungen an die Sphäre des zentralen Wollens treten.

Denn es iſt eben eine völlig *irrige* Vorausſetzung Kants, daß die automatiſch auftretenden Strebungen, all das z. B., wozu ſich »ein Menſch verſucht fühlt«, ein völliges »Chaos« darſtellen, eine dem bloßen Prinzip der mechaniſchen aſſoziativen Verknüpfung folgende Summe von Vorgängen, in die erſt der »vernünftige Wille«, die »praktiſche Vernunft« *Ordnung* und *ſinnvollen* Aufbau zu bringen habe. Vielmehr iſt es eben für die hochſtehende ſittliche Natur eines Menſchen charakteriſtiſch, daß bereits das unwillkürliche automatiſche Auftreten ſeiner Strebensregungen und der materialen Werte, auf welche dieſe »zielen«, in einer *Ordnung des Vorzuges* erfolgt, daß ſie – gemeſſen an der *objektiven* Rangordnung der materialen Werte – ein für das Wollen bereits weitgehend *geformtes* Material darſtellen. Die Vorzugsordnung wird hier – mehr oder weniger weitgehend und für verſchiedene materiale Wertgebiete in verſchiedenem Maße – zur *inneren Regel des Automatismus* des Strebens ſelbſt und ſchon der Art und Weiſe, *wie* die Strebungen an die zentrale Willensſphäre gelangen.

---

1) Es wäre natürlich eine petitio principii, zu ſagen, es könne der »Reichtum« einer ſittlichen Natur darum niemals den ſittlichen Wert des Wollens mitbeſtimmen, da wir für dieſen »nichts können«, da er nicht durch das Wollen »ſelbſt erworben« iſt. Denn es fragt ſich eben, ob die Materie des Wollens für ſeinen ſittlichen Wert gleichgültig iſt. Vergleiche außerdem meinen Aufſatz über Reſſentiment und moraliſches Werturteil und das Folgende bezüglich des »Selbſterworbenen«.

2) Dies natürlich auch nicht ſo, daß man erbliche Übertragung ſelbſterworbener Eigenſchaften der Vorfahren heranzieht.

Der modernen Denkpſychologie[1] kommt das hohe Verdienſt des Nachweiſes zu, daß der automatiſche Gang des normalen Vorſtellens, wie er ſich unabhängig von den Akten des Urteilens, des Schließens und aller willkürlichen Aufmerkſamkeit – der geſamten »apperzeptiven« Sphäre – vollzieht, durchaus nicht auf Grund der Aſſoziationsgeſetze verſtändlich iſt. Vielmehr zeigt er überall eine logiſche Gerichtetheit, eine vernünftige Zielmäßigkeit, die man verſchieden beſchrieben hat, zum Teil mit dem Ausdruck, daß der Vorſtellungsgang unter der Herrſchaft von »Obervorſtellungen«[2] oder determinierender Bedeutungseinheiten[3] oder eines eigentümlichen wechſelnden Regelbewußtſeins ſtehe oder unter der Herrſchaft der »Aufgabe« reſp. eines ſonſtigen Denkzieles. Ich gehe auf den Wert dieſer Beſchreibungen hier nicht ein. Nur in den Erſcheinungen der pathologiſchen Ideenflucht findet ſich ein ſukzeſſiver Ausfall dieſer Faktoren und eine Annäherung an das mechaniſche Aſſoziieren; auch hier – wie ich glaube – kein eigentliches vollſtändiges Erreichen derſelben. Die ſcheinbar mechaniſche aſſoziative Verbindung zeigt ſich bei genauerer Unterſuchung auch in dieſen Fällen, ſowie im Leben des Tages- und Nachttraums, von ſolchen – wenn auch dem normalen Leben fremden oder nur untereinander weniger ſtrukturvollen – determinierenden Faktoren beherrſcht.[4]

Eine genaue Analogie zeigen die Tatſachen des unwillkürlichen Strebens. Auch hier hält bereits der bloße Automatismus des »Aufſtrebens« der Strebungen einen Sinn ein, eine Ordnung des – nach objektiver Ordnung der Werte – »Höheren« und »Niedrigeren«, der nur in den ſeltenen Fällen partieller Strebensperverſionen oder ſchwerer krankhafter Willensſtörungen mehr oder weniger verloren geht. Die Strebungen bauen ſich aufeinander auf und folgen einander im Sinne einer Zielmäßigkeit – die natürlich empiriſch eine ungemein wechſelnde ſein kann nach dem Grade der Zielmäßigkeit, nach ihrer Stärke und der Struktur ihres Aufbaus – die aber immer vorhanden iſt.

---

1) Siehe O. Külpe und beſonders Liepmann in ſeinem Werke über »Ideenflucht«.

2) So Liepmann in ſeinem Werke über »Ideenflucht«.

3) Nicht etwa im Bewußtſein gegebener »Bedeutungen«.

4) Die Aſſoziationsprinzipien werden auch der modernen Pſychologie immer mehr zu dem, was ſie für die Phänomenologie ſind, nämlich zu auf Weſenszuſammenhängen beruhenden Prinzipen zum Verſtändnis unſeres ſeeliſchen Lebens, die – gleich den mechaniſchen Prinzipen – eine rein ideale Bedeutung haben und von der auf Beobachtung beruhenden Erfahrung niemals erfüllt und beſtätigt werden und werden können.

Eine Ethik, die wie die Ethik Kants dieſen Tatbeſtand nicht beachtet und von einem Chaos von »Neigungen« ausgeht, die ſelbſt völlig wertfrei nach Inhalt und Aufbau, erſt durch den vernünftigen Willen zu formen und zu ordnen ſeien, muß natürlich in prinzipielle Irrtümer geraten.

II.

I. Formalismus und Apriorismus.

Wie Kant mit vollem Rechte jede Güter- und Zweckethik verwirft, ſo verwirft er auch mit vollem Rechte jede Ethik, die ihre Reſultate auf induktive Erfahrung – heiße ſie hiſtoriſch, pſychologiſch oder biologiſch – aufbauen möchte. Alle Erfahrung über Gut und Böſe in dieſem Sinne ſetzt die Weſenserkenntnis, was gut und böſe ſei, voraus. Auch wenn ich frage, was Menſchen hier und dort für gut und böſe hielten, wie dieſe Meinungen entſtanden ſeien, wie ſittliche Einſicht zu wecken ſei und durch welche Syſteme von Mitteln ſich der gute und böſe Wille als wirkſam erweiſe, ſo ſind alle dieſe Fragen, die nur durch Erfahrung im Sinne der »Induktion« zu entſcheiden ſind, überhaupt nur ſinnvoll, ſofern es ethiſche Weſenserkenntnis überhaupt gibt. Auch der Hedonismus und der Utilismus hat ſeinen Satz, daß gut die größte Summe der Luſt oder der Geſamtnutzen ſei, nicht aus der »Erfahrung«, ſondern muß für ihn intuitive Evidenz in Anſpruch nehmen – ſo er ſich ſelbſt richtig verſteht. Er mag dann durch Induktion beweiſen, daß die faktiſchen menſchlichen Werturteile über Gut und Böſe mit dem, was nützlich und ſchädlich iſt (je nach der Stufe der Kauſalerkenntnis), faktiſch zuſammentreffen; inſofern er dies tut, mag er eine Theorie der jeweilig »geltenden Sittlichkeit« zu geben ſuchen; aber dies iſt nicht die Aufgabe der Ethik. Denn dieſe ſucht nicht verſtändlich zu machen, was als gut und böſe in »ſozialer Geltung« ſteht, ſondern was gut und böſe iſt. Nicht um die ſozialen Werturteile hinſichtlich des Guten und Böſen, ſondern um die Wertmaterie »gut« und »böſe« ſelbſt handelt es ſich bei ihr; nicht um die Urteile, ſondern um das, was ſie meinen und worauf ſie abzielen. Ob das ſoziale Werturteil überhaupt ſittliche Intention habe, das iſt eine Frage, die Weſenserkenntnis ſolcher Intention vorausſetzt. Daß die ſozialen ſittlichen Werturteile aber z. B. das Nützliche und Schädliche »meinen«, das wird auch kein Utilismus je behaupten dürfen. Geht er aber außerdem noch weiter und unterwirft die Moral des »geſunden Menſchenverſtandes« einer Kritik, ſo muß er ſich erſt recht auf eine intuitive Einſicht ſtützen, daß z. B. Nutzen der höchſte Wert ſei.

Die Unabhängigkeit der ethiſchen Einſicht von der Erfahrung im Sinne der »Induktion« hat nicht etwa bloß darin ihre Wurzel, daß – wie Kant ſagt – das »Gute ſein ſoll«, gleichgültig ob je gut gehandelt wurde oder nicht. So richtig dieſer Satz iſt, ſo gibt er doch nicht den *Grund* an, warum hier die Erfahrung die »Mutter des Scheins« iſt. Denn daß in dieſem Sinne die »Erfahrung«, nämlich die Erfahrung von den wirklichen Handlungen (wie ſie die Sittengeſchichte berichtet), niemals beſtimmen könne, was ſein »ſoll«, das gälte auch dann, wenn die Aufſuchung deſſen, was ſein »ſoll«, inſofern doch der (induktiven) Erfahrung verdankt würde, daß es aus dem als gut (reſp. als »geſollt«) und ſchlecht »Geltenden«, d. h. den *erfahrenen* Wert*urteilen* oder Sollensurteilen zu gewinnen wäre. Aber eben auch in dieſem Sinne beruht es *nicht* auf Erfahrung, zu finden, was gut und ſchlecht iſt. Auch wenn niemals *geurteilt* worden wäre, daß der Mord böſe iſt, bliebe er doch böſe. Auch wenn das Gute nie als »gut« »gegolten« hätte, wäre es doch gut.[1] Nicht (wie es Kant darſtellt) weil man das Sollen nie aus dem Sein »herausklauben« kann, ſondern weil man das Sein der Werte nie aus irgendeiner Form des realen Seins (ſeien es reale Handlungen, Urteile, Sollenserlebniſſe) herausklauben kann und *ihre* Qualitäten und Zuſammenhänge unabhängig davon ſind, *darum* iſt Empirismus hier verfehlt.

Aber ſo richtig dieſe Behauptung Kants iſt, daß die ethiſchen Sätze »a priori« ſein müſſen, ſo ſchwankend und unbeſtimmt ſind ſeine Ausſagen darüber, wie dieſes Apriori ſolle aufgewieſen werden. Der Weg, den er hierzu in der theoretiſchen Philoſophie einſchlägt, d. h. das Ausgehen von der Tatſache der mathematiſchen Naturwiſſenſchaft reſp. der »Erfahrung« im Sinne der »Erfahrungswiſſenſchaft«, wird ausdrücklich zurückgewieſen.[2] Bald iſt es dann die Analyſe einzelner Beiſpiele des ſittlichen Urteils des geſunden Menſchenverſtandes, den Kant in der Moral ebenſo hoch preiſt, als er ihn in der Theorie der Erkenntnis zurückweiſt;[3] bald die Behauptung, das Sittengeſetz ſei ein »Faktum der reinen Vernunft«, das einfach – ohne jede weitere Stütze auf etwas anderes – aufzuweiſen ſei, was dieſen Weg darſtellen ſoll. Aber ſo ſehr dieſe letzte Behauptung ins Rechte weiſt: Kant vermag uns doch in keiner Weiſe zu zeigen, wie die »Fakten«, auf die ſich auch eine aprioriſche Ethik ſtützen muß – ſoll ſie nicht eine leere Konſtruktion ſein –, ſich von den Tatſachen der Beobachtung und Induktion ſcheiden, und wie ſich ihre Feſtſtellung von jenen Arten der Feſtſtellung ſcheidet, die doch als Grundlage mit Recht zurückgewieſen ſind. Was iſt der Unterſchied zwiſchen einem »Faktum der reinen Vernunft« und einem bloß pſychologiſchen Faktum? Und wie kann ein »Geſetz« wie das »Sittengeſetz« – und ein »Geſetz« ſoll ja der ſittliche Fundamentaltatbeſtand nach Kant ſein – ein »Faktum« genannt werden? Da Kant eine »phänomenologiſche Erfahrung«, in der als Tatbeſtand der Anſchauung aufgewieſen wird, was in der natürlichen und wiſſenſchaftlichen Erfahrung bereits als »Form« oder »Vorausſetzung« ſteckt, nicht kennt, ſo hat er auch auf dieſe Frage keine Antwort. Dadurch gewinnt hier in der Ethik ſein Verfahren einen rein konſtruktiven Charakter, den man ſeinem theoretiſchen Apriorismus nicht im ſelben Sinne vorwerfen kann. Dies kommt in Wendungen wie: das Sittengeſetz entſpringe einer »Selbſtgeſetzgebung der Vernunft« oder: die Vernunftperſon ſei der »Geſetzgeber« des »Sittengeſetzes« – im Unterſchiede von »es ſei das innere Funktionsgeſetz des reinen Willens« oder der »Vernunft, als praktiſcher«, in denen das Moment dieſer konſtruktiven Willkür fehlt – häufig zum Ausdruck. Kant ſieht offenbar den Tatſachenkreis nicht, auf den ſich eine aprioriſche Ethik – wie jede Erkenntnis – zu ſtützen hat.[1]

---

[1] Gerade hierin macht Kant dem Empirismus eher zu große als zu geringe Zugeſtändniſſe. So wenn er ſein Sittengeſetz als bloße »Formulierung« deſſen ausgibt, was ſtets als ſittlich »gegolten« habe.

[2] Kr. d. pr. V., I. Tl., I. Bd., 1 Hauptſt.: »Einen ſolchen Gang kann ich aber mit der Deduktion des moraliſchen Geſetzes nicht nehmen.«

[3] Siehe beſonders die »Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten«.

Aber wie hätte Kant auch nur nach ſolchen »Tatſachen« richtig ſuchen können, da er es ja für einen Weſenszuſammenhang hält: Nur eine formale Ethik könne jener richtigen Forderung, Ethik dürfe nicht induktiv ſein, genügen. Es iſt ja klar: Nur eine materiale Ethik wird ſich – ernſthaft – auf Tatſachen, im Unterſchiede von Willkürkonſtruktionen ſtützen können.

Es iſt alſo die Frage: Gibt es eine materiale Ethik, die gleichwohl »a priori« iſt in dem Sinne, daß ihre Sätze evident ſind und durch Beobachtung und Induktion weder nachweisbar noch widerlegbar? Gibt es materiale ethiſche Intuitionen?

---

[1] Im Grunde ſteht es ja in der theoretiſchen Philoſophie nicht beſſer wie hier. Denn auch hier dürfen wir nicht von der »Wiſſenſchaft« ausgehen, um das Apriori zu beſtimmen, oder gar um das Weſen von Erkenntnis und Wahrheit zu beſtimmen. Auch hier iſt die erſte Frage: Was iſt gegeben? Und erſt die zweite: Für welche Elemente des Gegebenen der Anſchauung hat gerade die »Wiſſenſchaft« im Unterſchiede z. B. von der »natürlichen Weltanſchauung«, von der »Philoſophie«, von der Kunſt Intereſſe und warum? Auch hier kann das Apriori nicht als »Vorausſetzung der Wiſſenſchaft« erſchloſſen werden, ſondern iſt in ſeinen phänomenalen Grundlagen aufzuweiſen.

A. Apriori und Formal überhaupt.

Es iſt nicht möglich, dieſe Frage für die Ethik aufzuwerfen, ſofern nicht eine prinzipielle Verſtändigung erzielt iſt, wie ſich ein »aprioriſches« Element des Seins und der Erkenntnis zum Begriffe der »Form« und des »Formalen« überhaupt verhält. Sehen wir zunächſt, was denn »Apriori« allein beſagen darf und beſagen ſoll.

1. Als »Apriori« bezeichnen wir alle jene idealen Bedeutungseinheiten und Sätze, die unter Abſehen von jeder Art von Setzung der ſie denkenden Subjekte und ihrer realen Naturbeſchaffenheit und unter Abſehen von jeder Art von Setzung eines Gegenſtandes, auf den ſie anwendbar wären, durch den Gehalt einer unmittelbaren Anſchauung zur Selbſtgegebenheit kommen. Alſo von jeder Art Setzung iſt abzuſehen. Sowohl von der Setzung: »Wirklich« wie »nichtwirklich«, »Schein« oder »wirklich« uſw. Auch wo wir uns z. B. täuſchen in der Annahme, es ſei etwas lebendig, da muß im Gehalte der Täuſchung uns doch das anſchauliche Weſen des »Lebens« gegeben ſein. Nennen wir den Gehalt einer ſolchen »Anſchauung« ein »Phänomen«, ſo hat das »Phänomen« alſo mit »Erſcheinung« (eines Realen) oder mit »Schein« nicht das mindeſte zu tun. Anſchauung aber ſolcher Art iſt »Weſensſchau» oder auch — wie wir ſagen wollen — »phänomenologiſche Anſchauung« oder »phänomenologiſche Erfahrung«. Das »Was«, das ſie gibt, kann nicht mehr oder weniger gegeben ſein — ſo wie wir einen Gegenſtand genauer und weniger genau etwa »beobachten« können, oder bald dieſe, bald jene Züge ſeiner — ſondern es iſt entweder »erſchaut« und damit »ſelbſt« gegeben (reſtlos und ohne Abzug, weder durch ein »Bild« oder ein »Symbol« hindurch) oder es iſt nicht »erſchaut« und damit nicht gegeben. Eine Weſenheit oder Washeit iſt hierbei als ſolche weder ein Allgemeines noch ein Individuelles. Das Weſen rot z. B. iſt ſowohl im Allgemeinbegriff rot, wie in jeder wahrnehmbaren Nuance dieſer Farbe mitgegeben. Erſt die Beziehung auf die Gegenſtände, in denen eine Weſenheit in die Erſcheinung tritt, bringt den Unterſchied ihrer allgemeinen oder individuellen Bedeutung hervor. So wird eine Weſenheit »allgemein«, wenn ſie identiſch an einer Mehrheit ſonſt verſchiedener Gegenſtände in die Erſcheinung tritt in der Form: alles, was dieſes Weſen »hat« oder »trägt«. Sie kann aber auch das Weſen eines Individuums ausmachen, ohne dadurch aufzuhören, eine Weſenheit zu ſein.

Wo immer wir nun ſolche Weſenheiten und Zuſammenhänge zwiſchen ihnen (die der verſchiedenſten Art ſein können, z. B. gegenſeitig, einſeitig, Widerſtreite, Ordnungen nach höher und nieder, wie bei Werten) haben, da iſt die Wahrheit der Sätze, die in ihnen Erfüllung finden, von der ganzen Sphäre deſſen, was beobachtet, beſchrieben, was durch induktive Erfahrung feſtgeſtellt werden kann und – ſelbſtverſtändlich – von allem, was in eine mögliche Kauſalerklärung eingehen kann, völlig unabhängig; es kann durch dieſe Art von »Erfahrung« weder verifiziert noch widerlegt werden. Oder auch: die Weſenheiten und ihre Zuſammenhänge ſind »vor« aller Erfahrung (dieſer Art) oder auch a priori »gegeben«, die Sätze aber, die in ihnen Erfüllung finden, a priori »wahr«.[1] Nicht alſo an die Sätze (oder gar an die Urteilsakte, die ihnen entſprechen) iſt das Apriori gebunden, etwa als Form dieſer Sätze und Akte (d. h. an »Formen des Urteilens«, aus denen Kant ſeine »Kategorien« als »Funktionsgeſetze« des »Denkens« entwickelt); ſondern es gehört durchaus zum »Gegebenen«, zur Tatſachenſphäre, und ein Satz iſt nur inſofern a priori wahr (reſp. falſch), als er in ſolchen »Tatſachen« ſich erfüllt. Der »Begriff« Ding und die anſchauliche »Dingheit«, der Begriff Gleichheit und die anſchauliche Gleichheit reſp. das Gleichſein im Unterſchiede vom Ähnlichſein uſw. ſind ſcharf zu ſcheiden.[2]

Was als Weſenheit oder Zuſammenhang ſolcher erſchaut iſt, kann alſo durch Beobachtung und Induktion niemals aufgehoben, nie verbeſſert oder vervollkommnet werden. Wohl aber muß es in der geſamten Sphäre der außerphänomenologiſchen Erfahrung – der natürlichen Weltanſchauung und Wiſſenſchaft – erfüllt bleiben und darin geachtet ſein – ſofern ſein Gehalt nur richtig analyſiert wird. Und durch keine »Organiſation« der Träger der Akte kann es aufgehoben oder verändert werden.

Ja, es iſt geradezu als eines der Kriterien für die Weſensnatur eines vorgegebenen Gehaltes anzuſehen, daß ſich im Verſuche, ihn zu »beobachten«, zeigt, daß wir ihn immer ſchon erſchaut haben müſſen, um der Beobachtung die gewünſchte und vorausgeſetzte Richtung zu geben; für »Weſenszuſammenhänge« aber, daß wir verſuchend, ſie durch anders gedachte mögliche (in der Phantaſie vorſtellbare) Beobachtungsreſultate gegenüber realen Relationen aufzuheben, dies aus der Natur der *Sache* heraus nicht vermögen; oder daß wir im Verſuche, durch Häufung von Beobachtungen ſie zu finden, ſie immer bereits vorausſetzen – in der Art, *wie* wir Beobachtung an Beobachtung reihen. In dieſen Verſuchen kommt uns die Unabhängigkeit des Gehaltes der Weſensſchau vom Gehalte aller möglichen Beobachtung und Induktion ſcharf zur Gegebenheit. Für die Begriffe aber, die a priori ſind, weil ſie ſich in der Weſensſchau erfüllen, iſt es ein Kriterium, daß wir im Verſuche, ſie zu definieren, *unweigerlich* in einen Circulus in definiendo geraten; für Sätze, daß wir im Verſuche, ſie zu begründen, *unweigerlich* dem Circulus in demonstrando verfallen.[1]

---

[1] Auch hier iſt Wahrheit »Übereinſtimmung mit Tatſachen«; nur mit Tatſachen, die ſelbſt »a priori« ſind. Und die Sätze ſind a priori »wahr«, weil die Tatſachen, in denen ſie Erfüllung finden, »a priori« gegeben ſind.

[2] Kategorie als Begriff und als Gehalt der »kategorialen Anſchauung« iſt zuerſt von E. Huſſerl (Log. Unterſ. II, 6) ſcharf getrennt worden.

Aprioriſche Gehalte können alſo nur (vermittelſt eines dieſe Kriterien anwendenden Verfahrens) *aufgewieſen* werden. Denn auch dieſes Verfahren, ſowie das Verfahren des »Eingrenzens« – indem gezeigt wird, was die Weſenheit alles noch nicht iſt – vermag ſie nie zu »beweiſen« oder in irgendeiner Form zu »deduzieren« – ſondern iſt nur ein Mittel, ſie ſelbſt, abgeſondert von allem anderen – *ſehen* zu machen oder ſie zu »demonſtrieren«.

Phänomenologiſche Erfahrung in dieſem Sinne kann durch *zwei* Merkmale noch ſcharf geſchieden werden von aller andersartigen Erfahrung, z. B. der Erfahrung der natürlichen Weltanſchauung und der Wiſſenſchaft. Sie allein gibt die Tatſachen »ſelber« und daher unmittelbar, d. h. nicht vermittelt durch Symbole, Zeichen, Anweiſungen irgendwelcher Art. So z. B. iſt ein beſtimmtes Rot auf die mannigfaltigſte Weiſe zu *beſtimmen*. Z. B. als *die* Farbe, die das Wort »Rot« bezeichnet, als Farbe *dieſes* Dinges oder dieſer beſtimmten Oberfläche; als in einer beſtimmten Ordnung, z. B. des Farbenkegels, beſtimmt; als die Farbe, die »ich eben ſehe«; als die Farbe dieſer Schwingungszahl und Form uſw. Sie erſcheint hier überall gleichſam als das x einer Gleichung oder als das einen Bedingungszuſammenhang erfüllende x. Die *phänomenologiſche* Erfahrung aber iſt diejenige, in der die jeweilige *Geſamtheit* dieſer Zeichen, Anweiſungen, Beſtimmungsarten ihre *letzte* Erfüllung finden. Sie allein gibt das *Rot »ſelbſt«*. Sie macht aus dem x einen *Tatbeſtand der Anſchauung*. Sie iſt gleichſam die *Einlöſung* aller Wechſel, welche die ſonſtige »Erfahrung« zieht. Wir können alſo auch ſagen: alle *nicht*phänomenologiſche Erfahrung iſt prinzipiell Erfahrung durch oder vermittelſt irgendwelcher Symbole, und inſofern mittelbare Erfahrung, die niemals die Sachen »ſelbſt« gibt. Nur die phänomenologiſche Erfahrung iſt prinzipiell aſymboliſch und eben darum fähig, alle nur möglichen Symbole zu erfüllen.

---

[1] So läßt ſich zeigen, daß z. B. alle mechaniſchen Prinzipien ſchon im *Phänomen* einer Bewegung eines Maſſenpunktes liegen – wenn das Phänomen ſtreng iſoliert wird – und daß ſie daher allen *möglichen* beobachtbaren Bewegungen zugrunde liegen; alſo bei allen nur möglichen *beobachtbaren* Variationen von Bewegung erhalten bleiben.

Gleichzeitig iſt ſie allein rein »immanente« Erfahrung, d. h. nur das, was im jeweiligen Akte des Erfahrens ſelbſt anſchaulich iſt – ſei es auch ſelbſt wieder ein Etwas, das in einem Hinausweiſen eines Inhalts über ſich beſteht – niemals etwas, was durch einen Inhalt als außer und getrennt von ihm vermeint iſt –, gehört ihr an. Alle nichtphänomenologiſche Erfahrung iſt prinzipiell ihren anſchaulichen Gehalt »tranſzendierend«, z. B. die natürliche Wahrnehmung eines realen Dinges. In ihr iſt »vermeint«, was nicht in ihr »gegeben« iſt. Die phänomenologiſche Erfahrung aber iſt diejenige, in der keine Trennung mehr von »Vermeintem« und »Gegebenem« ſteckt, ſo daß wir – gleichſam herkommend von der nichtphänomenologiſchen Erfahrung – auch ſagen können: in der nichts gemeint wird, was nicht gegeben wäre, und nichts gegeben iſt außer dem Gemeinten. In der Deckung von »Gemeintem« und »Gegebenem« wird uns der Gehalt der phänomenologiſchen Erfahrung allein kund. In dieſer Deckung, im Punkte des Zuſammentreffens der Erfüllung des Gemeinten und Gegebenen, erſcheint das »Phänomen«. Wo immer das Gegebene das Gemeinte überragt oder das Gemeinte nicht »ſelbſt« – und darum auch vollkommen – gegeben iſt, beſteht noch keine reine phänomenologiſche Erfahrung.[1]

2. Aus dem Geſagten iſt klar, daß, was immer a priori gegeben iſt, ebenſowohl auf »Erfahrung« überhaupt beruht, wie all jenes, das uns durch »Erfahrung« im Sinne der Beobachtung und der Induktion gegeben iſt. Inſofern beruht alles und jedes Gegebene auf »Erfahrung«. Wer dies noch »Empirismus« nennen will, mag es ſo nennen. Die auf Phänomenologie beruhende Philoſophie iſt in dieſem Sinne »Empirismus«. Tatſachen und Tatſachen allein, nicht Konſtruktionen eines willkürlichen »Verſtandes« ſind ihre Grundlage. Nach Tatſachen muß ſich alles Urteilen richten und »Methoden« ſind inſoweit zweckmäßig, als ſie zu den Tatſachen angemeſſenen Sätzen und Theorien führen. Nicht aber erhält die Tatſache – wenigſtens

---

1) Es iſt klar, daß »phänomenologiſche Erfahrung« mit der Erfahrung durch »innere Wahrnehmung« nichts zu tun hat. Auch was »innere« und »äußere« Wahrnehmung ſei, bedarf wieder einer phänomenologiſchen Aufklärung. Allein die »Selbſtgegebenheit« eint die phänomenologiſche Erfahrung; daß aber etwas, um ſelbſtgegeben zu ſein, in innerer Wahrnehmung gegeben ſein müſſe, iſt nur ein pſychologiſtiſches Vorurteil.

die »pure« oder die phänomenologiſche Tatſache – erſt auf Grund eines »Satzes« oder eines ihm entſprechenden »Urteiles« ihre »Beſtimmung« – oder würde gar erſt aus einem ſog. »Chaos« von Gegebenem herausgeſchnitten. Auch das a priori Gegebene iſt ein intuitiver Gehalt, nicht ein den Tatſachen durch das Denken »Vorentworfenes«, durch es »Konſtruiertes« uſw. Wohl aber ſind die »reinen« (oder auch »abſoluten«) Tatſachen der »Intuition« ſcharf geſchieden von den Tatſachen, die zu ihrer Erkenntnis eine (prinzipiell unabſchließbare) Reihe von Beobachtungen durchlaufen müſſen. Sie allein ſind – ſofern ſie ſelbſt gegeben ſind – mit ihren Zuſammenhängen »einſichtig« oder »evident«. Nicht alſo um Erfahrung und Nichterfahrung oder ſogenannte »Vorausſetzungen aller möglichen Erfahrung« (die dann ſelbſt in jeder Hinſicht unerfahrbar wären) handelt es ſich im Gegenſatze des a priori und a poſteriori, ſondern um zwei Arten des Erfahrens: um reines und unmittelbares Erfahren und um durch Setzung einer Naturorganiſation des realen Aktträgers bedingtes und hierdurch vermitteltes Erfahren. In aller nichtphänomenologiſchen Erfahrung fungieren die puren oder reinen Tatſachen der Intuition und ihre Zuſammenhänge allerdings – wie wir ſagen können – als »Strukturen« und als »Formgeſetze« des Erfahrens in dem Sinne, daß ſie in ihr nie »gegeben« ſind, wohl aber das Erfahren ſich nach ihnen oder ihnen gemäß vollzieht. Aber eben alles das, was in der natürlichen und wiſſenſchaftlichen Erfahrung als »Form«, erſt recht, was als »Methode« des Erfahrens fungiert, das muß innerhalb der phänomenologiſchen Erfahrung noch zur »Materie« und zum »Gegenſtande« der Anſchauung werden.

Jeden vorgegebenen aprioriſchen »Begriff« oder »Satz«, der ſich nicht durch eine Tatſache der Intuition zur reſtloſen Erfüllung bringen ließe, weiſen wir alſo ausdrücklich zurück. Denn entweder wäre das damit Gemeinte der Nonſens eines »ſeinem Weſen nach abſolut unerkennbaren Gegenſtandes«, oder ein bloßes Zeichen, beziehungsweiſe eine Konvention, in der Zeichen willkürlich verknüpft ſind. In beiden Fällen hätten wir es nicht mit Einſicht zu tun, ſondern mit blinden Satzungen, die nur ſo eingerichtet werden, daß z. B. der Gehalt der wiſſenſchaftlichen Erfahrung daraus »folgt«, oder in »einfachſter« Weiſe folgt. Ebenſo unmöglich iſt der Verſuch, unter a priori eine auf Grund – ſei es innerer, ſei es äußerer – Beobachtung erſt erſchloſſene »Funktion« oder »Kraft« zu verſtehen, deren Wirkung erſt im Gehalte der Erfahrung anzutreffen wäre. Nur die ganz mythologiſche Annahme, es ſei das Gegebene ein »Chaos von Empfindungen«, das erſt mittels »ſynthetiſcher Funktionen« und »Kräfte« »geformt« werden müßte, führt zu ſolchen ſonderbaren Annahmen. Und auch wo jene mythologiſche Deutung des a priori als einer »formenden Tätigkeit« oder »ſynthetiſierenden Kraft« fehlt und man ſich begnügen will, die rein objektiv logiſchen »Vorausſetzungen« der in Sätzen niedergelegten wiſſenſchaftlichen Erfahrung durch ein Verfahren der Reduktion aufzufinden, und man dieſe »Vorausſetzungen« dann a priori nennt, wäre das Apriori nur erſchloſſen und nicht auf einen anſchaulichen Gehalt einſichtig fundiert. Aber die aprioriſche Natur eines Satzes hat mit ſeiner Beweisbarkeit oder Unbeweisbarkeit nicht das mindeſte zu tun. Ob arithmetiſche Sätze als Axiome oder als beweisbare Folgen ſolcher fungieren, das iſt für ihre aprioriſche Natur ganz gleichgültig.[1] Denn im Gehalte der die Sätze ſolcher Art erfüllenden Intuition, nicht in ihrem Stellenwert in den Grund- und Folgebeziehungen der Beſtandteile der Theorien und Syſteme, wurzelt ihre Apriorität.[2]

3. Es iſt aus dem Geſagten völlig klar, daß das Gebiet des »Apriori-Evidenten« mit dem »Formalen« und der Gegenſatz »Apriori« – »Apoſtoriori« mit dem Gegenſatze »formal« – »material« auch nicht das mindeſte zu tun hat. Während der erſte Unterſchied ein abſoluter iſt und in der Verſchiedenheit der die Begriffe und Sätze erfüllenden Gehalte gründet, iſt der zweite völlig relativ und gleichzeitig allein auf die Begriffe und Sätze ihrer Allgemeinheit nach bezogen. So ſind z. B. die Sätze reiner Logik und die arithmetiſchen Sätze gleichmäßig a priori (ſowohl die Axiome als die Folgen dieſer). Aber das hindert nicht, daß die erſteren im Verhältnis zu den letzteren »formal« ſind, die letzteren im Verhältnis zu den erſteren material. Denn es iſt ein Plus von Anſchauungsmaterie für die letzteren nötig, ſie zu erfüllen. Anderſeits iſt auch der Satz, es ſei von den Sätzen: A iſt B und A iſt nicht B einer falſch, nur auf Grund der phänomenologiſchen Sacheinſicht wahr, daß das Sein und das Nichtſein von Etwas (in der Anſchauung) unverträglich ſind. In dieſem Sinne hat auch dieſer Satz einer Materie der Anſchauung zur Grundlage, die es darum nicht weniger iſt, weil ſie jedem beliebigen Gegenſtande zukommt. »Formal« iſt jener Satz nur in dem toto coelo verſchiedenen Sinne, daß an die Stelle von A und B ganz beliebige Gegenſtände treten können; er iſt in

---

1) Alle dieſe Mißdeutungen des Apriori liegen in der Literatur bekanntlich vor.

2) In dieſem Sinne iſt z. B. jeder geometriſche Satz a priori, gleichgültig, ob er Axiom oder Lehrſatz iſt.

Hinſicht von zwei beſtimmten dieſer beliebigen Gegenſtände formal. Ebenſo iſt auch 2 × 2 = 4 »formal« für Zwetſchgen und Birnen.

Innerhalb der geſamten Sphäre des a priori Einſichtigen gibt es daher die weitgehendſten Unterſchiede von »Formalem« und »Materialem«. Und auch in der Wertlehre werden wir gleich ſehr bedeutende Unterſchiede des (relativ) formal und material Aprioriſchen finden. Aber auch die am wenigſten formalen Sätze eines aprioriſchen Gebietes, die gleichſam durch das Maximum materialen Anſchauungsgehaltes (im Verhältnis zu anderen Sätzen) allein Erfüllung finden, ſind darum nicht weniger *ſtreng a priori* einſichtig. A priori »material« iſt der Inbegriff aller Sätze, die in Beziehung auf andere aprioriſche Sätze, z. B. jenen reiner Logik, für ein ſpezielleres Gegenſtandsgebiet Geltung haben. Aber auch aprioriſche Zuſammenhänge zwiſchen Weſenheiten, die nur an *einem* individuellen Gegenſtande vorkommen und ſonſt *allen* anderen Gegenſtänden fehlen, ſind denkbar.

Andererſeits läßt ſich auch in jedem Satze, der nur a poſteriori gilt, alſo nur durch Tatſachen der *Beobachtung* erfüllbar iſt, ſeine »logiſche Form« und ſein »materialer Gehalt« unterſcheiden, z. B. daß er die Konſtitution eines Satzes, ein Subjekt, Prädikat, Copula, an ſich hat und *was* in dieſen »Formen« formiert iſt. Das heißt aber: Der Gegenſatz »formal-material« *ſchneidet* den Gegenſatz »a priori-a poſteriori«, fällt alſo in *keinem* Sinne mit ihm zuſammen.

Die Identifizierung des »Aprioriſchen« mit dem »Formalen« iſt ein *Grundirrtum* der Kantiſchen Lehre. Er liegt auch dem ethiſchen »Formalismus« mit zugrunde, ja dem »formalen Idealismus« – wie Kant ſelbſt ſeine Lehre nennt – überhaupt.

4. Mit ihm hängt ein anderer aufs engſte zuſammen. Ich meine die Gleichſetzung des »Materialen« (ſowohl in der Theorie der Erkenntnis als in der Ethik) mit dem »*ſinnlichen*« Gehalt, des »Aprioriſchen« aber mit dem »*Gedachten*« oder durch »Vernunft« zu dieſem »ſinnlichen Gehalt« – irgendwie *Hinzugebrachten*. Innerhalb der Ethik entſpricht dem »*Gegebenen der Empfindung*«, die durch eine »Wirkung der Dinge auf die Rezeptivität« hervorgebracht ſein ſoll, der ſpezifiſch *ſinnliche Gefühlszuſtand* von *Luſt* und *Unluſt*, mit dem »die Dinge das Subjekt affizieren«.

Nun iſt aber dieſe Gleichſetzung, »*gegeben*« ſei dem Denken *ſinnlicher Gehalt*, auch auf theoretiſchem Gebiete durchaus verfehlt. Sie iſt es ſchon darum, weil der Begriff des »ſinnlichen Gehalts«

oder der »Empfindung« überhaupt gar nichts, was in einem Gehalte Beſtimmung des Gehaltes ſei, bezeichnet, ſondern lediglich die Art beſtimmt, wie ein Gehalt (z. B. ein Ton, eine Farbe mit ihren phänomenalen Merkmalen) zugeht. »Sinnlich« iſt doch nichts, was in der Farbe, im Tone läge. Gerade dieſe Begriffe bedürfen am allermeiſten einer phänomenologiſchen Aufklärung; d. h. es bedarf einer Aufſuchung des Tatbeſtandes, in dem ſich der Begriff des »ſinnlichen Gehaltes« erfüllt.

Es iſt, wie mir ſcheint – das πρῶτον ψεῦδος bei dieſer Gleichſtellung, daß man, anſtatt die ſchlichte Frage zu ſtellen: Was iſt gegeben? die Frage ſtellt: »Was kann gegeben ſein? Dann meint man: das, wofür es keine Sinnesfunktionen – wo nicht gar auch noch Sinnesorgane und Reize – gibt, »kann« uns ja gar nicht gegeben ſein. Iſt man in dieſe grundfalſche Art der Frageſtellung einmal hineingekommen, ſo muß man nämlich ſchließen, daß all derjenige gegebene Gehalt der Erfahrung, der die als »ſinnlichen Gehalt« feſtſtellbaren Elemente ſeiner überragt, durch ſie nicht deckbar iſt, ein irgendwie von uns »Hinzugebrachtes«, ein Ergebnis unſerer »Betätigung«, eines »Formens«, einer »Bearbeitung« und dgl. ſei. Relationen, Formen, Geſtalten, Werte, Raum, Zeit, Bewegung, Gegenſtändlichkeit, Sein- und Nichtſein, Dingheit, Einheit, Vielheit, Wahrheit, Wirken, Phyſiſch, Pſychiſch uſw. müſſen dann ſamt und ſonders, ſei es auf eine »Formung«, ſei es eine »Einfühlung«, ſei es irgendeine andere Art der ſubjektiven »Betätigung«, zurückgeführt werden; denn ſie ſtecken ja nicht im »ſinnlichen Gehalt«, der uns allein gegeben ſein »kann« – und darum, wie man meint, gegeben »iſt«.

Der Fehler iſt, daß man anſtatt ſchlicht zu fragen, was in der meinenden Intention ſelbſt gegeben iſt, ſofort außerintentionale, objektive, ja kauſale Geſichtspunkte und Theorien (und ſeien es auch nur natürliche Alltagstheorien) in die Frage hineinmiſcht. In der ſchlichten Frage, was gegeben ſei (in einem Akte), hat man aber allein auf dies Was hinzuſehen; alle nur denkbaren objektiven außerintentionalen Bedingungen des Stattfindens des Aktes, z. B. daß ein »Ich« oder »Subjekt« ihn vollziehe, daß dieſes »Sinnesfunktionen«, »Sinnesorgane«, daß es einen Leib habe uſw., gehören in die Frage, was in dem Haben eines Tones oder einer Farbe Rot »gegeben« ſei und wie die Art jener Gegebenheit ausſehe, ſo wenig herein als die Feſtſtellung, daß der Menſch, der die Farbe ſieht, eine Lunge hat und zwei Beine. Nur in die Richtung der aus der Perſon, dem Ich und dem Weltzuſammenhang herausgelöſten Aktintention blicken wir und ſehen, was da und wie es erſcheint; ganz unbeirrt von der Frage, wie es erſcheinen kann, wie es uns nach irgendwelchen realen Vorausſetzungen beſtehender Dinge, Reize, Menſchen uſw. zugeht. Frage ich z. B.: Was iſt gegeben, wenn ich einen körperlichen materiellen Würfel wahrnehme, ſo iſt die Antwort, es ſei gegeben »die perſpektiviſche Seitenanſicht« oder gar »die Empfindungen« dieſer, eine grundirrige. »Gegeben« iſt hier der Würfel als ein ganzes – nach irgendwelchen »Seiten« oder gar »Anſichten« ungeteiltes – materielles Ding einer beſtimmten räumlichen Formeinheit. Daß faktiſch der Würfel nur viſuell gegeben iſt, daß weiter viſuelle Elemente im Gehalt der Wahrnehmung nur ſolchen Punkten des Sehdinges entſprechen, die ſeiner perſpektiviſchen Seitenanſicht angehören, davon iſt keine Spur »gegeben« – ſo wenig wie die chemiſche Zuſammenſetzung des Würfelinnern »gegeben« iſt. Es iſt vielmehr eine ſehr reiche und verwickelte Reihe neuer und neuer Akte (derſelben Art, nämlich von »natürlicher Wahrnehmung«) nötig, ſowie eine Verknüpfung dieſer, wenn auch die »perſpektiviſche viſuelle Seitenanſicht des Würfels« zur Erfahrung kommen ſoll. Hier ſeien ſie nur in ihrem roheſten Stufenbau aufgeführt. Da muß an erſter Stelle ein Akt der Icherfaſſung dazutreten, des Ichs, das Vollzieher des Aktes iſt, und ein Hinblick darauf, was ihm vom Würfel gegeben iſt. Dann iſt immer noch der Würfel wie vorher gegeben; er iſt es nur mit einer individuellen Note, die alles Gegebene durchdringt. In einem zweiten Akte wäre zu erfaſſen, daß der Akt der Wahrnehmung durch einen Sehakt hindurch erfolgte, in dem gar nicht all das erſcheint, was zuerſt da war, z. B. nicht die »Materialität«, nicht mehr »daß er ein Inneres hat«; daß vielmehr nun nur noch eine beſtimmt geformte, gefärbte und mit Licht und Schatten beſetzte Hülle des Ganzen »gegeben« iſt; d. h. der immer noch dinghafte (nur immaterielle) Sehgegenſtand.

Aber auch jetzt iſt noch lange nicht die »perſpektiviſche Seitenanſicht des Würfels« zur Gegebenheit gebracht; noch weniger der ſog. »Empfindungsinhalt«. Was jetzt »gegeben« iſt, iſt das Sehding des Würfels, d. h. etwas, das zwar nicht mehr »Körperlichkeit« enthält, aber durchaus noch die Dingheit als Stützpunkt von Form, Farbe, Licht und Schatten; und immer noch das Ganze der räumlichen Form, in die Farben, Licht und Dunkelheit als unſelbſtändige, in der räumlichen Form fundierte Erſcheinungen eingehen, und mit deren Veränderung (d. h. der »räumlichen Form«) auch dieſe Teilerſcheinungen ſich verändern würden. »Schatten« z. B. ſehe ich nur dann in beſtimmten Quales von Grautönen, wenn ich dieſe Quales noch als Eigenſchaften eines Sehdinges faſſe; und die Farbenmomente würden nach ihren Erſcheinungsinhalten in ſehr feinen Grenzen variieren, wenn die Entfernungen und Lagen der Raumelemente der geſehenen Form durch eine Veränderung der *Formeinheit* z. B. des Würfels in eine Flächenprojektion ſeiner ſich änderten. Mit der Tiefenlokaliſation einer Farbe ändert ſich ja auch die Helligkeit. Wir können weiter die Tatſache eines »Sehens« feſtſtellen, ohne von Sinnesorganen durch Wahrnehmungen oder Organempfindungen etwas zu wiſſen. Und »Sehen« iſt etwas anderes, als die bloße Zugehörigkeit des Farbigen z. B. zu einem wahrnehmenden Ich; als wäre »Sehen« mit »Farbe haben«, »Hören« mit »Töne haben« gleichbedeutend. Und »Sehen« iſt auch etwas anderes wie bloße *Aufmerkſamkeit* auf eine Farbe. Es iſt eine zur Anſchauung zu bringende *Funktion* feſt qualifizierter Art mit beſonderen und von der Organiſation der peripheren Sinnesorgane völlig unabhängigen Geſetzen der Betätigung. Im »Sehen« einer Fläche iſt z. B. immer die Tatſache *mit*gegeben, daß ſie eine andere Seite hat, obgleich wir dieſe nicht »empfinden«. Und ſo iſt auch das »Sehding« des Würfels durchaus nicht etwa die perſpektiviſche Seitenanſicht ſeiner räumlichen Würfelform; im *Sehding* laufen die in den Grenzen dieſer »Seitenanſicht« noch »empfundenen« Linien ruhig *weiter* in den *Richtungen*, die ihnen die *Form* der Würfelhaftigkeit vorſchreibt, die als Ganzes »gegeben« iſt und durchaus nicht aus einer »Syntheſe von Seitenanſichten« ſich bildet oder gar *in* ſolcher »Syntheſe« »beſteht«. Die Relationen der empfundenen Raumelemente nach Lage, Entfernung, Richtung der Linienelemente, Tiefenanordnung ſind dieſer geſehenen Form *untergeordnet* und variieren abhängig mit ihr. Dieſelben Lagen, Entfernungen, Richtungen der Linien wären, ſofern ſie Teile eines Sehdinges von der Form »Kugel« wären, andere und andere. Darin ſcheidet ſich *ſcharf* der Raum der Sehdinge vom Raum der Geometrie, der ein künſtlich *deformierter* Raum iſt. Es bedarf nun aber eines *neuen* Aktes der Erfahrung, um aus dem bisher gegebenen Sehding das Datum »perſpektiviſche Seitenanſicht« gleichſam herauszuſchneiden. Dieſer Schnitt wird erſt möglich dadurch, daß *Daſein und Ortsbeſtimmtheit* des den Sehakt vollziehenden *leiblichen Organismus* (der als dem wahrnehmenden »Ich« zugehörig erfaßt iſt) und *der* Teile desſelben, an welche die Betätigung der Sehfunktion gebunden iſt, Gegenſtand eines *beſonderen* Wahrnehmungsaktes wird. Daß ich z. B. durch irgendwelche Betätigung *meiner Augen* und nicht *meiner Ohren ſehe*, das liegt weder in der Anſchauung der Seh*funktion*, noch in der des

Sehdinges. Es iſt erſt das Ergebnis des »Experimentes«, des natürlichen Experimentes allerdings (das wir alle ſchon ſehr früh machen), daß mit meinem Augenſchließen mein Sehen des Sehdinges aufhört; daß die Eigenſchaften am Sehding mit Bewegen der Augen (und der damit verbundenen Organ- und Muskelempfindungen) oder mit Entfernung des das Auge tragenden Körperleibes ſich mannigfach verändern. Ein Sehding im vorhin beſtimmten Sinne muß aber ſchon immer »gegeben« ſein, und auch in beſtimmter Größenqualität, wenn ſich an ihm dieſe möglichen Variationsrichtungen z. B. die Variationsrichtung nach größer und kleiner – ſoweit die in ihnen ſtattfindenden Variationen durch die bloße Tatſache der natürlichen Perſpektive, Entfernung, Lage und Entfernung des Organs reſp. ſeiner empfindenden Schichten bedingt ſind – abheben ſollen. (Dieſe Größenqualität iſt natürlich keine meßbare Größe und ganz abhängig von dem Maße, in dem das betreffende Sehding teilnimmt an der Raumerfüllung des ganzen jeweiligen Sehraumes, alſo immer auch relativ zu der Teilnahme der übrigen im Sehraum befindlichen Sehdinge.) Zu einer Abhebung der Variationsrichtung des Sehdinges nach »perſpektiviſcher Seitenanſicht« kommt es erſt durch eine Beziehungswahrnehmung der in getrennten Erfahrungsakten gegebenen Tatſache des Sehdinges und meines Leibes und Auges, plus jener »Experimente«. Und erſt wenn dieſe Variationsrichtung gegeben iſt, wenn ich weiß, was perſpektiviſche Seitenanſicht eines Körpers überhaupt iſt, ſo kann in einem beſonderen Akte das »gegeben« ſein, wovon der ſenſualiſtiſche Erkenntnistheoretiker ſo naiv ausgeht: die »perſpektiviſche Seitenanſicht dieſes Würfels«. Aber auch von hier aus iſt es noch weit bis zum »Empfindungsinhalt«.

»Empfindungsinhalt« im phänomenologiſchen Sinne, d. h. das, was unmittelbar als Inhalt eines »Empfindens« gegeben iſt und nicht als ſolcher Inhalt erſt »erſchloſſen« iſt durch Analogie zu echten und unmittelbar gegebenen »Empfindungsinhalten«; oder gar erſt auf dem Umweg über den kauſalen Begriff des Reizes und der auf ihn folgenden veränderten Reaktionsweiſe eines Organismus, erſchloſſen iſt, ſind ſtreng genommen nur ſolche Inhalte, deren Auftreten und Abtreten irgendeine Variation unſeres erlebten leiblichen Zuſtandes ſetzen: An erſter Stelle alſo durchaus nicht Ton, Farbe, Geruchs- und Geſchmacksqualität, ſondern Hunger, Durſt, Schmerz, Wolluſt, Müdigkeit, ſowie alle in beſtimmte Organe vag lokaliſierte ſog. »Organempfindungen«. Das ſind die Muſterbilder der ›Empfindungen«, ſozuſagen Empfindungen, die man »empfindet«. Zu ihnen gehören natürlich auch alle Empfindungen, die ſich bei Betätigung der Sinnesorgane einfinden und mit deren veränderter Betätigung ſich gleichfalls verändern.

Man kann nun um der Bequemlichkeit der Sprache willen auch alle Elemente der äußeren Anſchauungswelt überhaupt, die noch teilnehmen können (in Auftreten und Abtreten) an einer Veränderung des Leibzuſtandes, gleichfalls als »Empfindungsinhalt« bezeichnen. Nicht weil ſie ſelbſt Empfindungen ſind, ſondern weil ihre Realiſierung für ein pſychophyſiſches Individuum regelmäßig von echten Empfindungen (im Ohr, im Auge uſw.) begleitet iſt; und weil jeder Veränderung der einfachſten Inhalte der Anſchauung, einer Farbe und Fläche z. B. nach Ton, Sättigung, Helligkeit, Geſtalt, eindeutig eine Veränderung im Empfindungszuſtande des Leibes einſchließlich des Organes zugeordnet iſt.

»Empfindung« in dieſem erweiterten Sinne iſt dann aber kein beſtimmter Gegenſtand, noch auch ein Anſchauungsinhalt wie »rot«, »grün«, »hart«, noch gar ein kleines »Element« einer moſaikartig zuſammengeſetzten Tatſache, ſondern es iſt, was wir damit meinen, nur diejenige Variationsrichtung der äußeren (und inneren) Erſcheinungswelt, die ſie hat, wenn ſie als Abhängige vom Gegenwartsleib eines Individuums erlebt wird. Das wäre das Weſen der »Empfindung«; und in concreto iſt alles »Empfindung«, was noch in dieſer Richtung zu variieren vermag.

In dieſem letzteren Sinne nun iſt »Empfindungsinhalt« niemals in irgendeinem Wortſinne »gegeben«. Er iſt immer erſt durch einen Akt des Vergleichens einer Mehrheit von noch gegebenen Erſcheinungen mit einer Mehrheit von leiblichen Zuſtänden als das zu beſtimmen, was bei der Veränderung der letzteren in den Erſcheinungen noch mit verändert werden kann. Im ſtrengen Sinne iſt »Empfindung« in dieſem erweiterten Sinne nur der Name für eine »variable Beziehung«, die zwiſchen einem Leibzuſtand und den Erſcheinungen der Außenwelt (oder Innenwelt) beſteht; ihr Inhalt iſt nur der jeweilige Endpunkt dieſer zuvor definierten Beziehung zwiſchen Leib und Erſcheinungen in den Erſcheinungen. Diejenigen Elemente einer Erſcheinung ſind »empfunden«, durch deren Variation die ganze Erſcheinung ſich dann ändert, wenn die Leibzuſtände, reſp. die Zuſtände der Organempfindungen in den Sinnesorganen, in einem beſtimmten Wechſel begriffen ſind.

Eine »reine« Empfindung iſt daher nie und nie gegeben. Sie iſt immer nur ein zu beſtimmendes X oder beſſer ein Symbol, durch das wir jene Abhängigkeiten beſchreiben. Die reine Empfindung eines Rot, das nach Qualität, Sättigung, Helligkeit beſtimmt ſei (z. B. farbengeometriſch), iſt nie »gegeben«, da »gegeben« immer nur die durch das ſog. Sinnengedächtnis mitbeſtimmte Farbe eines Gegenſtandes ſein kann, und dieſe ſchon beſtimmt iſt durch den früheren Sehverkehr, der mit dieſem Objekte ſtattgefunden hat.

Nicht alſo ein vermeintlicher Aufbau der Inhalte der Anſchauung aus »Empfindungen« kann *je* Aufgabe der Philoſophie ſein, ſondern gerade umgekehrt eine möglichſte *Reinigung* derſelben von den dieſe Inhalte immer begleitenden Organempfindungen, die ja allein »echte« Empfindungen ſind; und gleichzeitig eine Abſchälung derjenigen Beſtimmtheiten der Inhalte der Anſchauung, die gar nicht Inhalte »purer« Anſchauung ſind, ſondern die ſie nur dadurch erhielten, daß ſie mit Organempfindungen eine feſte Verbindung und durch ſie zugleich einen Sinn als »Symbole« für eine zu erwartende Veränderung des Leibzuſtandes *angenommen* haben.

Was aber auf theoretiſchem Gebiete gilt, das gilt in weitgehender Analogie auch für die Werte und das Wollen.

»Gegeben« ſind uns — in natürlicher Einſtellung — wie dort die *Dinge*, ſo hier die *Güter*. Erſt in zweiter Linie die *Werte*, die wir in ihnen *fühlen*, und dies »Fühlen ihrer« ſelbſt; völlig unabhängig aber und erſt in *dritter* Linie die etwaigen *Gefühlszuſtände* der Luſt und Unluſt, die wir auf die Wirkung der Güter auf uns (ſei dies Wirken als *erlebte* Reizung, ſei es kauſal gemeint) zurückführen; in *allerletzter* Linie aber die in dieſe Zuſtände eingewobenen Zuſtände des ſpezifiſch *ſinnlichen* Gefühls (oder der »Gefühlsempfindungen«, wie ſie Stumpf treffend nennt). Die letzteren werden erſt dadurch geſondert erfaßbar, daß wir auf die verſchiedenen Teile des (in innerer Wahrnehmung vorliegenden) ausgedehnten und gegliederten Leibes hinblicken und die ſo gegebenen peripheren Gefühlszuſtände dann mit den Qualitäten des Angenehmen in eine (mehr oder weniger bewußt) *gedachte* Verknüpfung bringen; oder mit Qualitäten, die in die Güter eingewoben ſind. Denn auch die Werte des *Angenehmen* ſind von den ſie begleitenden ſinnlichen Gefühlszuſtänden (z. B. das Angenehme des Zuckers von dem ſinnlichen Wohlgefühl auf der Zunge) noch *verſchieden*. Was alſo von der »Materie« des Fühlens den *ſinnlichen* Gefühlszuſtänden als ſolcher *Bezugsgegenſtand* entſpricht, indem die Zuſtände noch *abhängig* von ihm variieren, was alſo in dieſem Sinne der »ſinnliche Gehalt« der Wertmaterie iſt (oder uneigentlich ſo *heißen* kann), das iſt niemals unmittelbar *in* dieſer Materie gegeben; geſchweige denn primär gegeben — ſo daß die Güter nur als »Urſachen« dieſer Zuſtände vor uns ſtünden. Der ſinnliche Gefühlszuſtand iſt in unſer

Leben in und an der Welt der Werte und Güter, iſt in unſer Wirken und Handeln in dieſem Reiche als eine ganz ſekundäre Begleiterſcheinung an unſerem Leibe eingeſchmolzen – und dies ſogar im ſinnlichen Genießen, wieviel mehr da, wo es ſich um Wertſphären oberhalb des Angenehmen handelt, um geiſtige oder vitale Werte. Daß ſich auf dieſe Zuſtände eine beſondere Intention richtet; daß ſie aus den gegenſtändlich gerichteten Gemütsbewegungen gleichſam herausgebrochen werden, das iſt nicht nur höchſt ſelten, ſondern gleichzeitig ein bereits in die Linie des Krankhaften führendes Verhalten.[1]

Analoges gilt für das Streben und Wollen. Die Behauptung Kants, es ſei jedes Wollen, das – anſtatt vom »Geſetz der Vernunft« – durch eine Materie beſtimmt ſei, ſchon darum nicht a priori beſtimmt, da es in dieſem Falle von der etwaigen Rückwirkung des im Wollen zur Realität kommenden Inhalts auf unſeren ſinnlichen Gefühlszuſtand beſtimmt ſei, entbehrt jeder Grundlage in den Tatſachen.

Je ſtärker und energiſcher ein Wollen iſt, deſto mehr findet ein Sichverlieren in dem in ihm gegebenen – als zu realiſierend gegebenen – Werte und Bildinhalte ſtatt –, ſo daß uns gerade beim ſtärkſten Wollen ſogar das Durch-uns-gewollt-ſein des Inhalts am wenigſten gegeben iſt. Gerade beim ſchwachen Wollen tritt mit der »Anſtrengung« auch das Wollen des Inhalts ſelbſt ſchärfer hervor. Das völlige »Verlorenſein« in ſeine Projekte und deren Realiſierungsprozeß iſt die ſpezifiſche Attitude der kühnen Tatmenſchen, z. B. des Unternehmers großen Stils; in höchſter Form des heldiſchen Charakters.[2]

---

[1] Vgl. hierzu das, was ich in meinem Aufſatz »Über Selbſttäuſchungen« hierüber geſagt habe.

[2] Leicht zu verwechſeln, aber gerade im Gegenteil Zeichen des unenergiſchen »Träumers«, iſt die Tendenz, bloße Wunſchinhalte in der Phantaſie, im Tagtraum, – zuweilen auch ſelbſt in abnormer Breite in der Illuſion und Halluzination – wie als real gegeben im Bewußtſein zu haben, d. h. das bloß Gewünſchte oder auch praktiſch Erſtrebte in ſeinem Daſein zu antizipieren, ſowie ſeine Realität im voraus auszukoſten und zu genießen. So – wenn wir in der Wirklichkeit des Zweckinhaltes eines Planes leben, den wir auszuführen einige Schritte taten, der aber noch viel mehr Arbeit koſtet, die zu tun wir uns zu ſchwach oder unvermögend fühlen. Umgekehrt kann auch die Neigung, das ſo nur Gewünſchte oder Halberreichte »als wirklich« zu antizipieren und bereits vorher gefühlsmäßig auszukoſten, die Energie zu ſeiner Realiſierung ſchädigen. In geringerem Maße findet ſich dies beim »Projektemacher«. Auch die von Freud und ſeiner Schule zunächſt für den Trauminhalt herangezogene »Wunſchrealiſierung«, desgleichen die Rückwirkung des

Aber das Phänomen, das hier gleichſam makroſkopiſch vor uns tritt, zeigt ſich mikroſkopiſch in jedem energiſchen Willensakt. Er iſt immer dadurch charakteriſiert, daß wir in ihm hinausgeriſſen ſind über die Vorſtellung der Rückwirkung auf unſeren Zuſtand, beſonders unſeres ſinnlichen Zuſtandes. So bemerken wir in einer gefährlichen Arbeit nicht, daß wir uns verwundet haben oder daß Ermüdungsgefühl oder ſelbſt Schmerz gegen ſie Einſprache erhebt. Alles leidenſchaftliche Wollen ſchon — erſt recht die noch höheren Formen des Wollens — laſſen die gleichzeitigen oder zu erwartenden ſinnlichen Gefühlszuſtände vollends außer der Gegebenheit. Dieſe Tatſachen machen es auch verſtändlich, daß gerade bei den mächtigſten Willensperſonen der Geſchichte oder beſonders energiſchen Gruppen ſchon das Bewußtſein des Ausgehens des Wollens von ihrem »Ich« – erſt recht ſeiner Rückwirkung auf das Ich – am allerwenigſten entwickelt war. Entweder ſie erlebten ihre Willenswirkſamkeit als »Gnade« (z. B. die tatkräftigen engliſchen Puritaner wie Cromwell und ſein Kreis) oder fühlten ſich ganz als Werkzeuge Gottes (wie Calvin als ſein »Rüſtzeug«), oder die Stadien ihres Lebens als »Schickſal« (z. B. die tatkräftigen Araber und Türken; Wallenſtein, Napoleon); oder ſie fanden, daß ſie nur »Entwicklungstendenzen« gefördert oder ausgelöſt hatten (wie Bismarck). Die »große Männer-Theorie« iſt nie von großen Männern, ſondern immer nur von deren Betrachtern ausgegangen.[1]

Wunſches auf den Erinnerungsinhalt und die Vorwirkung auf den Erwartungsinhalt gehören hierher.

Dagegen »lebt« der Willensſtarke in ſeinen Projekten als »Projekten«, als »zu realiſierenden« Inhalten, ohne daß ſie jenen Realitätsanſchein gewinnen; und er hat zugleich den kalten Blick für das Wirkliche, das ihm in ſcharf geſchiedenen Intentionen in ſeinem Kauſalnexus gegeben iſt. Während dort das »als real« antizipierte Projekt bereits genoſſen und ausgekoſtet wird, entfaltet es hier die dynamiſche Wirkung, die in dem Rahmen der möglichen Beherrſchbarkeit liegenden Heere von Mitteln wie mit einem Schlage als ein (dann durch die Überlegung zu analyſierendes) Gewebe vor Augen zu führen. Die gleichzeitige ſcharfe Trennung des Wirklichen und Nichtwirklichen und das volle Leben im Projekte iſt eine ausgezeichnete Eigenſchaft ſtarker Willensnaturen.

1) Es wäre der größte Irrtum, dieſe Erſcheinung ſtärkſten (gleichſam exſtatiſchen) Wollens mit den Tatſachen des bloßen »Aufſtrebens«, des triebartigen Strebens gleichzuſetzen; nur darum, weil beide Erlebniſſe nicht als vom Ich ausgehend erlebt ſind. Sie ſind vielmehr die äußerſten Gegenſätze in den Strebenstatſachen, deren Mitte das »ich will« (als Erlebnis) darſtellt. Jene erſte Tatſache iſt durchaus zentralſtes Wollen, ja, das eigentlichſte Wollen der »Perſon« ſelbſt, die als Ausgangspunkt aller Akte vom Gegenſtand innerer Wahrnehmung oder dem »Ich« ganz verſchieden iſt. Siehe hierzu den II. Teil dieſer Abhandlung.

Die jeweilig zunächſt gegebene Materie iſt ſo wenig die mögliche Rückwirkung des Gewollten auf den ſinnlichen (oder auch ſelbſt vitalen oder geiſtigen) Gefühlszuſtand, daß im ſelben Maße, als ſich deſſen Erwartung oder Vorſtellung einſtellt, vielmehr eine Hemmung oder Beſchränkung, eventuell auch eine »Dahinſtellung« des Wollens des betr. Inhaltes einſtellt, ſo daß er entweder zum bloßen Wunſchinhalt wird oder gar nicht mehr irgendwie erſtrebt wird. D. h. die Wirkung der Gefühlszuſtände auf die Materie des Wollens iſt eine weſentlich negative und ſelektive. Nicht was wir, ſondern was an dem zunächſt gewollten Gehalte wir »nicht mehr« wollen, wird durch ſie in erſter Linie beſtimmt.[1] Es iſt alſo geradezu eine Umkehrung des wahren Tatbeſtandes, die Kant vorausſetzt, wenn er alle Materie des Wollens durch die Erfahrung von Luſt und Unluſt beſtimmt ſein läßt. Ja auch da, wo die Idee des »Geſetzes« beſtimmend für das Wollen iſt, iſt das »Geſetz« noch Materie des Wollens (wenigſtens des reinen Wollens), nicht aber beſtimmend als ein Geſetz, das Geſetz des reinen Wollens wäre, d. h. ein Geſetz, wonach ſich das Wollen vollzöge. Hier wird eben die Realiſierung des »Geſetzes« gewollt – als eine der möglichen Materien des Wollens. Und eben darum hat alles Wollen eine Fundierung in Materien; die gleichwohl a priori ſein können, ſofern ſie in Wertqualitäten beſtehen, nach denen ſich erſt die Bildinhalte des Wollens beſtimmen. Das Wollen iſt darum nicht im mindeſten durch »ſinnliche Gefühlszuſtände« beſtimmt.

Nicht minder irrig iſt aber die zweite Gleichſetzung des »Aprioriſchen« mit dem »Rationalen« (oder «Gedachten«), die der von »material« und »ſinnlich« (ſowie a poſteriori) entſpricht. Daß a priori zunächſt ein »Gegebenes« für eine Anſchauung iſt und die in Urteilen »gedachten« Sätze nur inſofern gleichfalls a priori genannt werden können, als ſie durch die Tatſachen der phänomenologiſchen Erfahrung Erfüllung finden, hatten wir geſehen. Es iſt alſo auch in der theoretiſchen Erkenntnis a priori keineswegs ein bloß oder zuvörderſt »Gedachtes«. Ja, es gibt keine Lehre, welche die Theorie der Erkenntnis ſo lange gehemmt hat, als jene, die von der Vorausſetzung ausgeht, es müſſe ein Faktor der Erkenntnis entweder ein »ſenſueller Gehalt« oder ein »Gedachtes« ſein. Wie will man unter dieſer Vorausſetzung die Begriffe Ding, Wirklich, Kraft, Gleichheit, Ähnlichkeit, Wirken (im Kauſalbegriff), Bewegung, ja auch Raum, Zeit, Menge, Zahl, und wie will man die Wertbegriffe – was uns hier beſonders angeht – zur Erfüllung bringen? Sollen ſie nicht geradezu

---

1) Siehe hierzu das Folgende III.

»erdacht« ſein, d. h. aus dem »Nichts« durch das »Denken« geſetzt – ſamt den Weſenszuſammenhängen, die zwiſchen ihnen beſtehen, z. B. den Prinzipien der Mechanik –, ſo muß es doch wohl erſt ein Datum der Anſchauung für ſie geben, das gleichwohl ſicher kein »ſinnlicher« Gehalt iſt. Schon jene Vorausſetzung allein impliziert eine immer unzureichende Löſung des Erkenntnisproblems – die, wie immer ſie ausfallen möge (mehr ſenſualiſtiſch oder mehr rationaliſtiſch), jedenfalls die Erkenntnis verurteilt, im ſelben Maße, als ſie Inhalt hat, d. h. hier ja »ſenſuelle« Daten enthält oder ſich auf ſie ſtützt, auch »ſubjektiv« und »relativ« auf die beſondere Organiſation des Menſchen zu ſein; im ſelben Maße aber leer von allem Inhalt zu werden – ſchließlich zu bloßen Beziehungen, die von Nichts Beziehungen ſind –, als ſie auf rein logiſche Faktoren zurückgeführt wird.

Aber noch in eine andere, nicht minder tiefe Irrung gerät die Gleichſetzung des »Aprioriſchen« mit dem »Gedachten«, des »Apriorismus« mit dem »Rationalismus«, wie Kant ihn – beſonders zum Schaden der Ethik – vertritt.

Es iſt nämlich unſer ganzes geiſtiges Leben – nicht bloß das gegenſtändliche Erkennen und Denken im Sinne der Seinserkenntnis –, das »reine« – von der Tatſache der menſchlichen Organiſation ihrem Weſen und Gehalt nach unabhängige – Akte und Aktgeſetze hat. Auch das Emotionale des Geiſtes, das Fühlen, Vorziehen, Lieben, Haſſen, Wollen, hat einen urſprünglichen aprioriſchen Gehalt, den es nicht vom »Denken« erborgt, und den die Ethik ganz unabhängig von der Logik aufzuweiſen hat. Es gibt eine aprioriſche »Ordre du cœur« oder »logique du cœur«, wie Blaiſe Pascal treffend ſagt.[1] Nun bezeichnet aber das Wort »Vernunft« oder »Ratio« – und beſonders, wenn es der ſog. »Sinnlichkeit« gegenübergeſtellt wird – ſeit der Prägung dieſer Terminologie durch die Griechen, immer nur die logiſche, nicht die alogiſch-aprioriſche Seite des Geiſtes. So führt Kant z. B. auch das »reine Wollen« auf die »praktiſche Vernunft« oder »die« Vernunft, ſofern ſie praktiſch wirkſam iſt, zurück und verkennt damit die Urſprünglichkeit des Willensaktes. Das Wollen erſcheint hier wie ein bloßes Anwendungsgebiet für die Logik und nicht gleich dem »Denken« mit einer Geſetzmäßigkeit derſelben Urſprünglichkeit behaftet, wie das Denken. Nun mag es z. B. ſein, daß derſelbe letzte phänomenale Gehalt z. B. ſowohl dem Satze des Widerſpruches Erfüllung gibt, wie dem Satze, daß es unmöglich iſt, »dasſelbe zu wollen und nicht zu wollen«, oder dasſelbe zu begehren und zu verabſcheuen. Darum iſt dieſer letztere Satz durchaus keine bloße »Anwendung des Satzes des Widerſpruches« auf die Begriffe Begehren, Verabſcheuen. Er iſt ein davon ganz unabhängiger Grundſatz, der mit jenem nur eine (zum Teil) *identiſche* phänomenologiſche Baſis hat. So aber ſind auch die Wertaxiome ganz unabhängig von den logiſchen Axiomen und ſtellen mit nichten bloße »Anwendungen« jener auf Werte dar. Der reinen Logik ſteht eine reine Wertlehre zur *Seite*. Während Kant in dieſen Fragen noch ſchwankt, iſt er um ſo entſchiedener darin, daß er im letzten Grunde alles Fühlen, ja ſogar das Lieben und Haſſen – da er ſie nicht der »Vernunft« zuweiſen kann –, zur »ſinnlichen« Sphäre rechnet und damit aus der Ethik ausſchließt.[1]

---

[1] Den Sinn dieſer großen Jdee ganz auseinanderzuſetzen, iſt hier nicht der Ort. Vgl. unſeren II. Teil dieſer Abhandlung unter »Fühlen und Gefühle«.

Dieſe völlig unbegründete Verengung und Beſchränkung des »Apriori« hat aber gleichfalls in ſeiner Gleichſetzung mit dem »*Formalen*« eine ſeiner Wurzeln.

Nur eine endgültige Aufhebung des alten Vorurteils, der menſchliche Geiſt ſei durch den Gegenſatz von »Vernunft« und »Sinnlichkeit« irgendwie *erſchöpft* oder es müſſe ſich alles unter das eine *oder* andere bringen laſſen, macht den Aufbau einer a priori-materialen Ethik möglich. Dieſer grundfalſche Dualismus, der geradezu zwingt, die *Eigenart* ganzer Aktgebiete zu überſehen oder zu mißdeuten, muß in *jedem* Betrachte von der Schwelle der Philoſophie verſchwinden. Wertphänomenologie und Phänomenologie des emotionalen Lebens iſt als ein völlig ſelbſtändiges, von der Logik unabhängiges Gegenſtands- und Forſchungsgebiet anzuſehen.[2]

Es iſt darum auch eine völlig grundloſe Annahme, die Kant dazu beſtimmt, in allem Heranziehen des »Fühlens«, des »Liebens«, »Haſſens« uſw. als ſittlicher Fundamentalakte ſchon eine *Abirrung* der Ethik in den »Empirismus« zu ſehen oder in das Gebiet des »Sinnlichen«, oder eine falſche Zugrundelegung der »Natur des

---

[1] Nur durch dies Vorurteil konnte Kant zu der Ungeheuerlichkeit kommen, Lieben und Haſſen als »ſinnliche Gefühlszuſtände« anzuſehen.

[2] Ja, in letzter Linie iſt – was hier nicht bewieſen werden kann – der Apriorismus des Liebens und Haſſens ſogar das letzte Fundament *alles* anderen Apriorismus, und damit das gemeinſame Fundament ſowohl des aprioriſchen Seinserkennens, als des aprioriſchen Wollens von Inhalten. In ihm, nicht aber in einem »Primat«, ſei es der »theoretiſchen«, ſei es der »praktiſchen Vernunft«, finden die Sphären der Theorie und Praxis ihre *letzte* phänomenologiſche Verknüpfung und Einheit. Schon Franz Brentano hat einen ähnlichen Gedanken angedeutet. Doch iſt hier nicht der Ort, ihm weiter nachzugehen.

Menſchen« für die Erkenntnis des Guten und Böſen. Denn Fühlen, Lieben, Haſſen und *ihre* Geſetzmäßigkeiten untereinander und hinſichtlich ihrer Materien ſind ſo wenig »ſpezifiſch menſchlich«, wie es die Denkakte ſind, wie immer ſie auch *am* Menſchen ſtudiert werden mögen. Ihre *phänomenologiſche* Analyſe, deren Weſen es ja iſt, von den ſpezifiſchen Organiſationen der Aktträger und den Wirklichkeitsſetzungen der Gegenſtände abzuſehen, um herauszuarbeiten, was im *Weſen* dieſer Aktarten und ihrer *Materien* gründet, iſt von aller Pſychologie und Anthropologie ſo verſchieden, wie die phänomenologiſche Analyſe des Denkens von der menſchlichen Denkpſychologie. Auch für ſie beſteht eine *geiſtige* Stufe, die mit der geſamten Sphäre des Sinnlichen, ja ſelbſt mit der von dieſer ſcharf geſchiedenen Aktſphäre des Vitalen oder Leiblichen nicht das mindeſte zu tun hat, und deren innere Geſetzmäßigkeit von dieſen Aktſphären und *ihrer* Geſetzmäßigkeit ſo unabhängig iſt, wie die Denkgeſetze vom Getriebe der Empfindungen.

Was wir alſo – gegenüber Kant – hier entſchieden fordern, iſt ein *Apriorismus* des *Emotionalen* und eine Scheidung der falſchen *Einheit*, die bisher zwiſchen Apriorismus und Rationalismus beſtand. »Emotionale Ethik« im Unterſchiede von »rationaler Ethik« iſt durchaus *nicht* notwendig »Empirismus« im Sinne eines Verſuches, die ſittlichen Werte aus der Beobachtung und Induktion zu gewinnen. Das Fühlen, das Vorziehen, das Lieben und Haſſen des Geiſtes hat ſeinen eigenen *aprioriſchen* Gehalt, der von der induktiven Erfahrung ſo unabhängig iſt, wie die reinen Denkgeſetze. Und hier wie dort *gibt es* eine *Weſensſchau* der Akte und ihrer Materien, ihrer Fundierung und ihrer Zuſammenhänge. Und hier wie dort gibt es »Evidenz« und ſtrengſte Exaktheit der phänomenologiſchen Feſtſtellung.

5. Scharf ſcheiden wollen wir – was den Begriff des »Apriori« überhaupt betrifft – auch die Tatſache des Apriori, d. h. der Weſenheiten und ihrer von Induktion unabhängigen Zuſammenhänge, von allen Verſuchen, das »Apriori« weiter *verſtändlich* zu machen oder gar zu erklären. Bei Kant iſt die Lehre vom Apriori auf allen Gebieten der Philoſophie eng verheftet mit zwei Grundſätzen und ihren entſprechenden Grundanſchauungen und Grundſtellungen des Philoſophen zur Welt, die wir als durch nichts erwieſen zurückweiſen.

Einmal mit ſeiner Lehre von der »Spontaneität« des Denkens, wonach alles, was »Verbindung« iſt, in den Erſcheinungen vom Verſtande erzeugt ſein müſſe (reſp. von der praktiſchen Vernunft). So wird auch das Apriori des Zuſammenhanges zwiſchen Gegenſtänden und Sachverhalten bei ihm auf ein »Erzeugnis« einer »ſpontanen Verbindungstätigkeit« oder einer »reinen Syntheſis« zurückgeführt, die ſich an dem »Chaos des Gegebenen« betätigt. Die »Form«, auf die das Apriori fälſchlich beſchränkt wird, iſt oder ſoll ſein das Ergebnis einer »formenden Tätigkeit«, eines »Formens« und »Verknüpfens«. Ja bei ihm iſt dieſe Lehre ſo eng verwoben mit der Lehre vom Apriorismus, daß ſie für viele, die nicht mit ſelbſtändigen Augen auf Kants Lehre blicken, zu einem ſcheinbar untrennbaren Ganzen geworden iſt. Und doch hat dieſe Mythologie der erzeugenden Verſtandestätigkeiten mit dem Apriorismus nicht das mindeſte zu tun. Sie beruht nicht auf Anſchauung, ſondern iſt eine pure konſtruktive Erklärung des aprioriſchen Gehaltes in den Gegenſtänden der Erfahrung, die ſich nur unter der Vorausſetzung einſtellt, es ſei überall »gegeben« nur ein »ungeordnetes« Chaos (hier von ſog. »Empfindungen«, dort von »Trieben« oder »Neigungen«). Dieſe Vorausſetzung aber iſt der gemeinſame Grundirrtum des Senſualismus – wie ihn Hume am ſchärfſten entwickelte – und Kants, der ihn — hier ganz blind – von den Engländern übernahm.[1] Wäre überall das »Gegebene« ein »Chaos« von Eindrücken (reſp. Triebimpulſen), fände ſich aber gleichwohl im Gehalte der Erfahrung Zuſammenhang, Ordnung, Form, irgendeine beſtimmte Gliederung und Struktur, die – wie Kant richtig ſah – unmöglich aus der aſſoziativen Verbindung der Eindrücke und ihrer Innenkorrelate ſtammen kann, ſo wäre freilich die Hypotheſe ſolcher »ſynthetiſchen Funktionen«, ſolcher »verbindenden Kräfte« (deren Geſetzmäßigkeit dann das faktiſch hiervon ganz unabhängige »Apriori« wäre) wenigſtens nahegelegt. Iſt die Welt zuerſt pulveriſiert in ein Empfindungsgemenge, der Menſch in ein Chaos von Triebregungen (die – übrigens auch dies unbegreiflich – im Dienſte ſeiner nackten Daſeinserhaltung ſtehen ſollen), ſo bedarf es freilich eines tätigen organiſierenden Prinzipes, das zum Gehalte der natürlichen Erfahrung wieder zurückführt. Kurz geſagt: die Humeſche Natur bedürfte eines Kantiſchen Verſtandes, um zu exiſtieren; und der Hobbesſche Menſch bedürfte einer Kantiſchen praktiſchen Vernunft, ſofern ſich beide dem Tatbeſtande der natürlichen Erfahrung wieder annähern ſollen. Aber ohne dieſe grundirrige Vorausſetzung einer Humeſchen Natur und eines Hobbesſchen Menſchen bedarf es jener Hypotheſe nicht; und damit

---

1) Treffend hat dies auch H. Bergſon in ſeinem Buche Matière et Mémoire hervorgehoben.

auch nicht der Deutung des Aprioriſchen als »Funktionsgeſetze« dieſer organiſierenden Tätigkeiten. A priori iſt dann die ſachliche gegenſtändliche Struktur in den großen Erfahrungsgebieten ſelbſt, der erſt beſtimmte Akte und Funktionsverhältniſſe zwiſchen ihnen »entſprechen« – ohne doch irgendwie durch die Akte erſt in ſie »hineingetragen« oder durch ſie zu ihr »hinzugetan« zu ſein.

Es iſt aber gerade die Ethik, die unter dieſer Vorausſetzung faſt noch mehr gelitten hat, wie die theoretiſche Philoſophie. Alle Vorausſetzungen Kants, die kaum genannt werden, der Menſch ſei, von der »praktiſchen Vernunft« abgeſehen, ein bloßes »Naturweſen« (für ihn = ein mechaniſches Triebbündel), alle Fremdliebe gehe auf Selbſtliebe, Liebe aber überhaupt auf Egoismus[1] und dieſer wieder auf Streben nach ſinnlicher Luſt zurück: Vorausſetzungen, die auch (z. B. in der Anthropologie) häufig ſelbſt in der Terminologie des Hobbes ausgeſprochen werden, haben dieſen Urſprung. Ohne ſie aber fällt auch die Nötigung dahin, eine dieſes Chaos formende »praktiſche Vernunft« anzunehmen.[2]

Ja wir ſind hier an einem Punkte, wo der Apriorismus eine ſo innige Verbindung mit dem Allerletzten, kaum Ausſprechbaren in der Geſamthaltung Kants zur Welt eingegangen hat, daß hier die philoſophiſche Lehre mit einer höchſt individuellen Neigung Kants zu höchſt gefährlicher Verknüpfung gekommen iſt. Dieſe »Haltung« kann ich nur mit den Worten einer ganz urſprünglichen »Feindſeligkeit« zu oder auch »Mißtrauen« in alles »Gegebene« als ſolches, Angſt und Furcht vor ihm als dem »Chaos« bezeichnen. »Die Welt da draußen und die Natur da drinnen« – das iſt, auf Worte gebracht, Kants Haltung gegen die Welt, und die »Natur« iſt das, was zu formen, zu organiſieren, was zu »beherrſchen« iſt – ſie iſt »das Feindliche«, das »Chaos« uſw. Alſo das Gegenteil von Liebe zur Welt, von Vertrauen, von ſchauender und liebender Hingabe an ſie; d. h. es iſt im Grunde nur der die Denkweiſe der modernen Welt ſo ſtark durchziehende Welthaß, die Weltfeindſchaft, das prinzipielle Mißtrauen in ſie und deren Folge, das grenzenloſe Aktionsbedürfnis, daß ſie »organiſiert«, »beherrſcht« werde – kulminierend in einem genialen philoſophiſchen Kopfe –, was dieſe Verbindung von Apriorismus und der Lehre vom »formenden«, »geſetzgeberiſchen« Verſtande und dem die Triebe in »Ordnung« bringenden »Vernunftwillen« pſychologiſch veranlaßt hat.

---

[1] Selbſtliebe und Egoismus ſind für Kant gleichbedeutend.

[2] Hiſtoriſch liegt die puritaniſch-proteſtantiſche Haltung des prinzipiellen Mißtrauens in die eigene, nicht durch ſyſtematiſch-rationelle Selbſtkontrolle hindurchgegangene »Natur« und jede ihrer Regungen (die ſich ja auch in ſeiner Lehre vom »Radikal-Böſen« ſpiegelt) und gleichzeitig die Haltung des prinzipiellen Mißtrauens von Menſch zu Menſch – ſoweit nicht das Verhältnis eine vertragsmäßige geſetzliche Form angenommen hat (gleichfalls eine Tradition des Proteſtantismus puritaniſcher Färbung) – hier überall zugrunde, jene ſelben »Haltungen«, die auch einen großen Teil der Theorien der engliſchen Moralphiloſophie erſt geformt haben. Siehe hierzu meinen Aufſatz: Reſſentiment uſw. und Max Webers treffliche Ausführungen in ſeinen Aufſätzen über Kapitalismus und calviniſtiſche Ethik.

Aus der Verbindung mit dieſem, nach hiſtoriſchem Urſprung und Wert mehr als fragwürdigem Affekte und mit den Hypotheſen, die er veranlaßt hat, iſt nun der Apriorismus allüberall zu befreien. Wie die Weſenheiten, ſo ſind auch die Zuſammenhänge zwiſchen ihnen »gegeben« und nicht durch den »Verſtand« hervorgebracht oder »erzeugt«. Sie werden erſchaut und nicht »gemacht«. Sie ſind urſprüngliche Sachzuſammenhänge, nicht Geſetze der Gegenſtände nur darum, weil ſie Geſetze der Akte ſind, die ſie erfaſſen. »Aprioriſch« ſind ſie, weil ſie in den Weſenheiten – und nicht in den Dingen und Gütern – gründen, nicht aber, weil ſie durch den »Verſtand« oder die »Vernunft« »erzeugt« ſind. Was der das Univerſum durchziehende Λόγος ſei, das wird erſt durch ſie faßbar.

Für die Ethik aber wird unſere Faſſung des Apriorismus dadurch von großer Bedeutung, daß ſie die bei Kant beſtehende Vermiſchung von ſittlicher Erkenntnis, ſittlichem Verhalten und philoſophiſcher Ethik ſcharf ſcheiden lehrt.

Der eigentliche Sitz alles Wertapriori (und auch des ſittlichen) iſt die im Fühlen, Vorziehen, in letzter Linie im Lieben und Haſſen ſich aufbauende Werterkenntnis reſp. Werterſchauung, ſowie die der Zuſammenhänge der Werte, ihres »Höher-« und »Niedrigerſeins«, d. h. die »ſittliche Erkenntnis«. Dieſe Erkenntnis erfolgt alſo in ſpezifiſchen Funktionen und Akten, die von allem Wahrnehmen und Denken toto coelo verſchieden ſind und den einzig möglichen Zugang zur Welt der Werte bilden. Nicht durch »innere Wahrnehmung« oder Beobachtung (in der ja nur Pſychiſches gegeben iſt), ſondern im fühlenden, lebendigen Verkehr mit der Welt (ſei ſie pſychiſch oder phyſiſch oder was ſonſt), im Lieben und Haſſen ſelbſt, d. h. in der Linie des Vollzugs jener intentionalen Akte blitzen die Werte und ihre Ordnungen auf! Und in dem ſo Gegebenen liegt auch der aprioriſche Gehalt.[1] Ein auf Wahrnehmung und Denken beſchränkter Geiſt wäre zugleich abſolut wertblind, wie ſehr er auch der »inneren Wahrnehmung«, d. h. alſo auch der Wahrnehmung von Pſychiſchem fähig wäre.

---

[1] Natürlich auch dem Pſychiſchen und etwa Eigenphychiſchen gegenüber. Dann verhalten wir uns aber eben fühlend zu uns ſelbſt (in der Form

Auf dieſer Werterkenntnis (reſp. im beſonderen Falle ſittlicher Werterkenntnis) mit ihrem eigenen aprioriſchen Gehalt und ihrer eigenen Evidenz iſt aber das ſittliche Wollen, ja das ſittliche Verhalten überhaupt ſo fundiert, daß jegliches Wollen (ja jegliches Streben überhaupt) primär auf die Realiſierung eines in dieſen Akten gegebenen Wertes gerichtet iſt. Und nur ſofern dieſer Wert in der ſittlichen Erkenntnisſphäre auch faktiſch gegeben iſt, iſt das Wollen ein ſittlich einſichtiges im Unterſchiede vom »blinden« Wollen, oder beſſer blinden Impulſe.[1] Hierbei kann ein Wert (reſpektive ſein Rang) im Fühlen und Vorziehen in den verſchiedenſten Graden der Adäquation bis zur »Selbſtgegebenheit« (mit der »abſolute Evidenz« zuſammenfällt) gegeben ſein. Iſt er aber ſelbſt gegeben, ſo wird auch das Wollen (reſp. Wählen im Falle des Vorziehens) im Sein weſensgeſetzmäßig notwendig. Und in dieſem Sinne – aber auch nur in ihm – reſtituiert ſich der Satz des Sokrates,[2] daß alles »gute Wollen« in der »Erkenntnis des Guten« fundiert ſei; reſp. alles böſe Wollen auf ſittlicher Täuſchung und Verirrung beruhe.[3] Dieſe geſamte Sphäre ſittlicher Erkenntnis iſt aber nun von der Urteils- und Satzſphäre (auch von der Sphäre, in der wir Wertverhalte in »Beurteilungen« oder Werthaltungen erfaſſen) völlig unabhängig. Auch die Beurteilung und Werthaltung erfüllt ſich in dem im Fühlen gegebenen Wert und iſt nur inſofern evident. Es iſt alſo ganz ſelbſtverſtändlich, daß der Sokratiſche Satz nicht gilt für alles

---

innerer Anſchauung), liebend, haſſend uſw., nicht aber wahrnehmend und beobachtend.

[1] Auch in ihm iſt zwar ein Wert im Streben intendiert, aber nicht ſo, daß er zuerſt fühlbar iſt.

[2] Dagegen iſt jedes bloß urteilsmäßige »Wiſſen«, was »gut« iſt, ohne Erfüllung im gefühlten Werte ſelbſt; darum iſt auch ſolche bloße Kenntnis ſittlicher Normen nicht determinierend für das Wollen. Auch das Fühlen, was gut ſei, beſtimmt nur das Wollen, ſofern der Wert darin adäquat und evident, d. h. ſelbſt gegeben iſt. Was an der Sokratiſchen Formulierung (nicht an ſeinem Wiſſen des Guten, deſſen Kraft auf das Wollen ſein Tod leuchtend erwies) falſch war, iſt ſein Rationalismus, vermöge deſſen ſchon der bloße Begriff, was »gut« ſei, die Kraft haben ſollte, das Wollen zu determinieren. Hierdurch erledigen ſich auch die bekannten Einwendungen gegen ſeinen großen Satz.

[3] Nicht auf »Irrtum«, ſondern auf Täuſchung im Fühlen ſelbſt, reſp. im Vorziehen. Nur im Falle, daß eine Beurteilung der Werthaltung ſtattfindet, auch auf »Verirrung«, die von theoretiſchem »Irrtum« verſchieden iſt und nicht eine Abart ſeiner.

bloße begriffs- und urteilsmäßige Wiſſen vom Werte reſp. vom ſittlichen Werte.

Baut ſich aber ſo alles ſittliche Verhalten auf ſittlicher Einſicht auf, ſo muß andererſeits auch alle Ethik auf die in der ſittlichen Erkenntnis gelegenen Tatſachen und ihre aprioriſchen Verhältniſſe zurückgehen. Ich ſage »zurückgehen«! Denn nicht die ſittliche Erkenntnis und Einſicht ſelbſt iſt »Ethik«. Ethik iſt vielmehr erſt die urteilsmäßige Formulierung deſſen, was in der Sphäre der ſittlichen Erkenntnis gegeben iſt. Und ſie iſt philoſophiſche Ethik, wenn ſie ſich auf den aprioriſchen Gehalt des in der ſittlichen Erkenntnis evident Gegebenen beſchränkt. Das ſittliche Wollen muß durchaus nicht durch Ethik – durch die evidentermaßen kein Menſch »gut« wird –, wohl aber durch die ſittliche Erkenntnis und Einſicht ſeinen prinzipiellen Durchgang nehmen.

Dieſe ſo beſtehenden Grundverhältniſſe ſind aber bei Kant völlig verkannt. Denn es iſt klar, daß ſowohl das Wollen des Guten als die Beurteilung deſſen, »was« gut iſt, nur inſofern (abgeleitet) a priori genannt werden kann, als es auf den im Wertgehalte der ſittlichen Erkenntnis liegenden aprioriſchen Tatbeſtand gerichtet, reſp. durch ihn erfüllt wird. Kant dagegen macht – da er alles Apriori auf ein »Formen« und »Tun« zurückführt – bald das Wollen ſelbſt zu Etwas, das eine »aprioriſche Geſetzmäßigkeit« hat, ſo daß erſt das Produkt ſeiner Tätigkeit zur Beurteilung und zur ſittlichen Erkenntnis führt, bald läßt er es von der Vorſtellung des »Geſetzes«, reſp. von der »Beurteilung« beſtimmen, daß ein ſolches Wollen »richtig« ſei. In beiden Fällen aber überſieht er vollſtändig die geſamte Sphäre ſittlicher Erkenntnis und damit auch den eigentlichen Sitz des ethiſchen Apriori. Wie er in der theoretiſchen Philoſophie das Apriori irrig aus der Urteilsfunktion herleiten will anſtatt aus dem Gehalte der allem Urteile zugrundeliegenden Anſchauung, ſo hier aus der Willensfunktion – anſtatt aus dem Gehalte der ſittlichen Erkenntnis, wie ſie ſich im Fühlen, Vorziehen, Lieben und Haſſen weſensnotwendig vollzieht. Darum iſt ihm auch die Tatſache der »ſittlichen Einſicht« völlig unbekannt. An ſeine Stelle tritt bei ihm das »Pflichtbewußtſein«, von dem ſich zeigen wird, daß es nichts weniger iſt, wie ſittliche Einſicht ſelbſt – wenn es auch eine der möglichen Formen der automatiſchen ſubjektiven Realiſierung eines Inhalts ſolcher möglichen Einſicht ſein kann –, ja daß es nur da auftreten kann, wo die ſittliche Einſicht in vollem Sinne fehlt. (Siehe hierzu den II. Teil dieſer Abhandlung.)

Es iſt nach Kant aber auch dies völlig ausgeſchloſſen, daß wir bei uns ſelbſt ſowohl als bei anderen jemals wiſſen können, ob wir uns gut oder böſe verhalten haben. Was uns in der Erfahrung nach Kant allein gegeben iſt, das ſind immer ſchon die materialen, empiriſchen, ſinnlich bedingten »Abſichten«, die als ſolche ſittlich indifferent ſind, nicht aber die willentliche Form ihrer Setzung. Dies iſt ja auch ſelbſtverſtändlich, wenn das Aprioriſche nicht in die fühlbare Materie des Wollens, ſondern in die Willensfunktion verlegt wird.[1] Darum gibt es für Kant immer nur das negative Kriterium des ſittlich Guten, daß ein gutes Wollen wider alle in Frage kommenden »Neigungen« erfolge; niemals aber eine poſitive Einſicht, das Wollen ſei gut. Da aber immer noch – wie er ſelbſt ſagt – heimlich eine »Neigung« mitſpielen kann, ſo gibt es Evidenz hier überhaupt nicht. Man kann Kants Lehre[2] nicht vorwerfen, daß er das »Wider die Neigung« zu einem Konſtituens des guten Wollens gemacht habe; wohl aber, daß er dies »Wider die Neigung« zu einem Konſtituens der Erkenntnis, ob Wollen gut ſei – und dazu nur einer approximativen Wahrſcheinlichkeits-Erkenntnis –, gemacht hat. Auch in dieſer Hinſicht iſt er – hiſtoriſch geſehen – ein Erbe puritaniſcher Traditionen, nach denen es für die Frage, ob »auserwählt« oder »verworfen« ebenſowenig ein Kriterium gibt als bei Kant für die Frage, ob »gut« oder »böſe«. Damit erhält der ſittliche Grübelgeiſt des Individuums eine gleichſam unendliche Aufgabe.

Endlich erhält aber auch die Ethik, da ſie eine ſelbſtändige Erkenntnisquelle nicht beſitzt, hier eine unmögliche Stellung. Wie es möglich ſei – wenn es ein ſolches Geſetz der Willensfunktion, des »reinen Wollens« gibt – es auch zu erkennen und in der Ethik zu formulieren, hat Kant nicht gezeigt. Bald ſtützt er ſich auf die Analyſe der gemeinen ſittlichen Beurteilung – was die philoſophiſche Ethik anders als heuriſtiſch (nach ſeiner eigenen Erkenntnis) nicht darf – bald erklärt er, daß man ſich darauf nicht ſtützen dürfe! Wo aber bleibt ihm noch eine Quelle der Erkenntnis für das Apriori des Wollens? Oder ſoll die Ethik ſelbſt ein ſittliches Verhalten ſein? Darüber kann bei ſeinen Vorausſetzungen Klarheit nicht beſtehen.

---

1) Ganz analog vermag er ja auch nicht zu zeigen, wie das Verſtandesapriori – wenn es ſo beſteht, wie er behauptet – zu erkennen und aufzudecken wäre; alſo ob ſelbſt a priori oder empiriſch-induktiv.

2) Wohl aber ſeiner Geſinnung, die durchaus im Sinne des Schillerſchen Epigramms »rigoriſtiſch« iſt.

6. Eng zuſammen mit Kants Erklärung des Apriori aus einer »ſynthetiſchen Tätigkeit« des Geiſtes, die wir zurückweiſen, hängt nun aber auch einerſeits die »tranſzendentale«, andererſeits die hiervon wohl zu ſcheidende »ſubjektiviſtiſche« Auffaſſung des Apriori.[1]

Nach der erſten ſoll allgemein das Geſetz gelten, daß ſich die »Geſetze der Gegenſtände der Erfahrung und Erkenntnis (desgl. des Wollens) nach den Geſetzen des Erfahrens, des Erkennens (des Wollens) der Gegenſtände richten«.

Nun hat die Phänomenologie auf allen Gebieten, die ſie ihrer Unterſuchung unterzieht, drei Arten von Weſenszuſammenhängen zu ſcheiden: 1. die Weſenheiten (und ihre Zuſammenhänge) der in den Akten gegebenen Qualitäten und ſonſtigen Sachgehalte (Sachphänomenologie); 2. die Weſenheiten der Akte ſelbſt und die zwiſchen ihnen beſtehenden Zuſammenhänge und Fundierungen (Akt- oder Urſprungsphänomenologie); 3. die Weſenszuſammenhänge zwiſchen Akt- und Sachweſenheiten (z. B. daß Werte nur im Fühlen gegeben ſind; Farben nur im Sehen; Töne nur im Hören[2] uſw.). Akte ſelbſt können hierbei nie und in keinem

---

[1] Einer »pſychologiſtiſchen« Deutung des Apriori, d. h. einer Auffaſſung, nach der es »Tatſachen der inneren Wahrnehmung« ſeien, die in die Sphäre äußerer Erfahrung darum notwendig »verlegt« oder »eingefühlt« würden, weil nur die »innere Wahrnehmung« unmittelbar und evident, die äußere aber mittelbar und nichtevident ſei, desgleichen einer Identifizierung der »Vernunftakte« mit pſychiſchen Erlebniſſen, — ſeien ſie auch Erlebniſſe eines ſog. »Gattungsbewußtſeins« — iſt Kant nie verfallen! Ja es iſt eines ſeiner welthiſtoriſchen Verdienſte, dieſe pſychologiſtiſchen Irrtümer — die in der Philoſophie der Gegenwart wieder weithin Boden gewonnen und teils in Fichte'ſchen, teils Hume'ſchen Spielarten verbreitet ſind — zurückgewieſen zu haben. Einer anthropologiſtiſchen Deutung des Apriori — die von der erſten ganz unabhängig iſt — verfiel er wenigſtens nicht in der Ethik; um ſo mehr in der theoretiſchen Philoſophie.

[2] Selbſtverſtändlich wären dies keine »Weſenszuſammenhänge«, wenn »Hören« und »Sehen« nicht ſelbſt wieder in der Reflexion erfaßbare Funktionen des (einheitlichen) Empfindens wären, ſondern dieſe Worte (abgeſehen vom Bewußtſein der Mitwirkung von Auge und Ohr beim Sehen und Hören) nur »Bewußtſein von Farben reſp. Tönen« bedeuteten. So aber — wie z. B. Natorp in ſeiner »Einleitung in die Pſychologie« meint — iſt es durchaus nicht. Vielmehr iſt zu zeigen, daß — abgeſehen von der Gegebenheit der Funktionen in der Reflexion — ſie auch eine von ihren Inhalten (Farben, Tönen) und voneinander unabhängige Geſetzmäßigkeit in der Variation beſitzen, z. B. des Umfangs (der ſog. »ſinnlichen Aufmerkſamkeit«), der Perſpektive (beim »Sehen«), der von den ſog. Hör- und Sehſchärfen ganz unabhängigen »Überſchaubarkeit« der Inhalte, desgl. beſondere Störungsmöglichkeiten uſw., lauter Variationen, die von den Inhalten und Emp-

Sinne gegenſtändlich werden, da ihr Sein allein im Vollzuge beruht; wohl aber können ihre differentiellen Weſenheiten noch im Vollzug verſchiedener Akte zur reflexiven Anſchauung gebracht werden.[1] Es beſteht aber nicht der mindeſte Grund, aus dieſen drei Arten von Weſenszuſammenhängen nur die dritte Schicht auszuſondern und in ihr außerdem generell – mit Kant – nur den einſeitigen Weſenszuſammenhang anzunehmen, daß ſich die aprioriſchen Geſetze des Gegenſtandes nach den Geſetzen der Akte »richten« müßten. Vielmehr beſtehen (neben den zwei anderen Arten der Weſenszuſammenhänge) zwiſchen ſpezifiſchen Aktarten und Sacharten prinzipiell »gegenſeitige Weſenszuſammenhänge« – (wie z. B. zwiſchen »innerer Wahrnehmung« und »Pſychiſchem«, aber auch »Pſychiſchem« und »innerer Wahrnehmung«, »äußerer Wahrnehmung« und »Phyſiſchem«, »Phyſiſchem« und »äußerer Wahrnehmung«). Das große und wichtige Problem vom »Urſprung« der Erkenntnis (aller Art) iſt ſo ſelbſt nur ein Teil im Geſamtproblem aprioriſcher Weſensbeziehungen, nämlich der Teil der aprioriſchen Fundierungsbeziehungen zwiſchen den Akten (als Aktweſen). Es iſt aber dieſe Frage durchaus nicht »das« Problem des Apriorismus, nach deſſen Löſung ſich die anderen großen Zentralprobleme zu richten hätten. Einen »Verſtand, der der Natur ſeine Geſetze vorſchriebe« (Geſetze, die nicht in ihr ſelbſt gelegen wären) oder eine »praktiſche Vernunft«, die dem Triebbündel erſt ihre »Form« aufzupreſſen hätte, gibt es nicht![2] »Vorſchreiben« (ſei es »generell«, ſei es »individuell«, was hier nichts zur Sache tut) können wir allein den Zeichen und Zeichenverbindungen (Konventionen), die wir (bei Vorausſetzung der Zeichenfunktion überhaupt) zur Bezeichnung irgendwelcher Sachen verwenden![3] Ein Apriorismus im Sinne Kants muß notwendig dazu

---

findungen, desgleichen von den Seh- und Hörorganen ſowie den allgemeinen Aufmerkſamkeitsvariationen (die alle Inhalte des Bewußtſeins gleichmäßig treffen), ja ſogar davon unabhängig ſind, ob die Töne und Farben wirklich oder nur phantaſie- oder erinnerungsmäßig »gehört« und »geſehen« werden.

[1] »Reflexion« iſt den ſpezifiſchen Weſenheiten von Akten gegenüber möglich; ſie hat aber ſelbſtverſtändlich gar nichts mit innerer Wahrnehmung, auch nichts mit Beobachtung, geſchweige innerer Beobachtung zu tun. Jede »Beobachtung« hebt die Akte auf.

[2] Selbſtverſtändlich iſt auch das Problem des »Urſprungs« der Erkenntnis völlig unabhängig von aller Geneſe der Erkenntnis beſtimmter Dingwirklichkeit durch ein reales Subjekt in der objektiven Zeit. Die »Fundierung« beſteht ja nur in der Ordnung des Aufbaues der Akte, nicht in ihrer zeitlichen realen Abfolge.

[3] Was daher der »Verſtand der Natur vorſchreiben« kann, das ſind lediglich – weniger pathetiſch – die Konventionen der Gelehrten.

führen, die aprioriſchen Sätze und Begriffe mit den bloßen Zeichen für ſie zu verwechſeln. Sind doch jene Sätze durch keinerlei Anſchauungsgehalt mehr zu erfüllen! Was ſollen ſie denn anderes ſein als bloße Konventionen, aus denen man vielleicht die »Ergebniſſe der Wiſſenſchaft« möglichſt einfach ableiten kann? Nur ſofern der aprioriſche Weſensgehalt an erſter Stelle in den Sachen ſelbſt gefunden wird und alle Sätze und Begriffe des Verſtandes in ihm Erfüllung finden, entgehen wir jener Konſequenz, die Philoſophie zur »Wortweisheit« machen würde.

Weit entfernt daher, daß uns der aprioriſche Weſensgehalt die Gegenſtände und ihr Sein verſchließen würde (wie ja nach Kants Satz auch die Idee von Gegenſtänden zurückbleiben muß, die ſich nicht nach den aprioriſchen Funktionsgeſetzen des Verſtandes richten, d. h. die Idee der »Dinge an ſich«, jener Satz ſich aber auf die »Gegenſtände möglicher Erfahrung« oder auf die ſog. »Erſcheinungswelt« beſchränken muß), eröffnet ſich vielmehr in ihnen der abſolute Seins- und Wertgehalt der Welt, und es fällt der Unterſchied zwiſchen »Ding an ſich« und »Erſcheinung«.[1] Denn dieſe Scheidung iſt nur eine Folge des hier zurückgewieſenen »Tranſzendentalismus« in der Deutung des Apriori.

Wohl aber beſteht eine Geſetzmäßigkeit des »Sichrichtens« in einem ganz anderen, von Kants Apriorismus völlig abweichenden Sinne: In dem Sinne nämlich, daß in aller »Erfahrung« im Sinne der »Beobachtung und Induktion«, ſowie in aller »Erfahrung der natürlichen Anſchauung« und »des natürlichen Verſtandes«, ſowie in aller »Erfahrung der Wiſſenſchaft«, die Weſensbeziehungen erfüllt bleiben; d. h. die wirklichen Dinge, Güter, Akte und deren reale Zuſammenhänge ſind es, die ſich nach dem aprioriſchen Gehalt der Erfahrung »richten« (in jenem früher beſprochenen Sinne). Dieſes Grundgeſetz zwiſchen Weſen und Wirklichem hat aber mit Kants irriger »Kopernikaniſcher Wendung« nicht das mindeſte zu tun!

7. Nicht gleichbedeutend mit Kants tiefſinniger (wenn auch falſcher) tranſzendentaler Deutung des Apriori iſt die ſubjektiviſtiſche Deutung, die bei ihm das Apriori erhält; welche freilich bei dem vieldeutigen Schriftſteller bald mehr, bald weniger her-

---

[1] Die Relativität des »Seins« der natürlichen Weltanſchauung, wie auch (in anderem Sinne) des »Seins« der Wiſſenſchaft und ſeine »Erſcheinungsnatur« bleibt hierdurch unangefochten, findet aber ihren Sinn nicht in einer vermeintlichen »Relativität der Erkenntnis« überhaupt, ſondern in den ſpezifiſchen Zielen und Zwecken, welche jene beiden Arten der Erkenntnis beſitzen, und die als Selektionsfaktoren am Gegebenen wirken.

vortritt. Hier gilt es nur, die Grenze ſcharf zu ſetzen, die das Wahre des »Apriorismus« von allem »Subjektivismus« ſcheidet.

Da kommt nun aber an erſter Stelle der Verſuch Kants in Frage, das a priori Einſichtige entweder auf die ſogenannte »Notwendigkeit« und »Allmeingültigkeit« des Urteils (oder der »Beurteilung« im Wertgebiete) reſp. des Wollens (in der Ethik) zurückzuführen, oder doch in ihm wenigſtens ein Kriterium für die Exiſtenz aprioriſcher Einſicht zu ſehen.

Wie »objektiv« man immer den Begriff der »Notwendigkeit« nehme und ihn – mit Kant – von allem »ſubjektiven Denkzwang«, der »Gewöhnung« uſw. ſcheide: Zwei Dinge bleiben für alle »Notwendigkeit« weſentlich. Einmal die Tatſache, daß das mit dem Wort Gemeinte urſprünglich allein zwiſchen Sätzen beſteht (z. B. im Verhältnis von Grund und Folge), nicht alſo zwiſchen Tatſachen der Anſchauung (reſp. zwiſchen ſolchen nur abgeleitet, wenn ſie Sätze ſolcher Art erfüllen). Zweitens, daß Notwendigkeit ein negativer Begriff iſt, inſofern »dasjenige notwendig iſt, deſſen Gegenteil unmöglich iſt«. Nun iſt aber aprioriſche Einſicht erſtens Tatſacheneinſicht und nie urſprünglich im »Urteil«, ſondern in der Anſchauung gegeben, wie ich zeigte. Und ſie iſt zweitens rein poſitive Einſicht in den Beſtand eines Weſenszuſammenhangs. Beides ſcheidet die aprioriſche Einſicht wie ein Abgrund von aller und jeder »Notwendigkeit«. Wo immer wir von »Notwendigkeit« ſprechen, müſſen wir Sätze als wahr vorausſetzen, nach denen Satzverbindungen notwendig ſind; z. B. den Satz, daß von zwei Sätzen von der Form A iſt B und A iſt nicht B, einer falſch iſt; oder die bekannten Sätze von Grund und Folge. Dieſe Sätze müſſen wahr ſein; es iſt irrig zu ſagen, ſie definierten die »Wahrheit«, ſo daß »wahre« Sätze diejenigen wären, die ihnen folgen. Es iſt aber klar, daß dieſe Sätze und ihre Wahrheit nicht wieder auf irgendeine »Notwendigkeit« zurückgeführt werden können, die vom bloßen »Denkzwang« verſchieden wäre. Sie ſind wahr, weil ſie a priori einſichtig ſind. Weil das Sein von Etwas ſeinem Nichtſein in der Anſchauung widerſtreitet, darum iſt jener obige Satz wahr. Und »A iſt B« iſt falſch, wenn »A iſt nicht B« wahr iſt, und zwar »notwendig« falſch, weil jener obengenannte Satz wahr iſt, das heißt a priori einſichtig. Die Einſicht ſelbſt auf eine »Notwendigkeit« zurückzuführen, ergibt keinen Sinn.

Iſt es Aufgabe, zu erfaſſen, daß ein Gegenteil eines Satzes unmöglich iſt, wie ſollen wir dann erfaſſen, daß ſein Gegenteil unmöglich iſt? Es gibt, ſtützen wir uns hierbei nicht bereits auf Sätze, die Verbindungen von Sätzen betreffen, nur einen Weg: Sein Gegenteil wird unmöglich ſein, wenn er wahr iſt. Dieſer Aufweis iſt dann auch für alle Sätze, die ſelbſt auf Weſenszuſammenhänge gehen, alſo auch für rein logiſche Sätze der einzige Weg! Solche Sätze ſind »evident wahr«; »notwendig« aber ſind dann ſolche Sätze, deren Gegenteile evident wahren Sätzen widerſprechen (nach dem Satze des Widerſpruches, der ſelbſt nicht notwendig, ſondern »evident wahr« iſt).

Als völlig verkehrt muß es uns darum gelten, ſei es das Weſen der »Wahrheit«, ſei es das Weſen des »Gegenſtandes« auf eine »Notwendigkeit« des Urteilens oder der Sätze, reſp. auf die »Notwendigkeit einer Vorſtellungsverknüpfung« zurückführen zu wollen. Sagt man: Wir meinen ja nicht die »ſubjektive Denknotwendigkeit«, ſondern die »objektive Notwendigkeit«, ſo ſetzt man eben in dem Beiwort »objektiv« immer bereits den Gegenſtand reſp. die gegenſtändliche Wahrheit voraus. »Objektiv« iſt eben die Notwendigkeit eines Satzes allein dann, wenn dieſer Satz auf gegenſtändlicher Einſicht in einen aprioriſchen Tatbeſtand beruht; vermöge deren dann der Satz für alle »Fälle« »notwendig« gilt, die dieſen Tatbeſtand an ſich haben.

Dies gilt nun auch beſonders für das Apriori im Wertgebiet und in der Ethik. Alle »Sollensnotwendigkeit« geht auf die Einſicht in aprioriſche Zuſammenhänge zwiſchen Werten zurück; niemals aber jene auf eine Notwendigkeit des Sollens! So kann auch nur zur »Pflicht« werden, was gut iſt, oder was, weil es gut iſt (im idealen Sinne), notwendig ſein »ſoll«. Auch hier iſt es die Einſicht in die von aller Erfahrung von Gütern und allen Zweckſetzungen unabhängige aprioriſche Struktur des Wertreiches, die in der Sphäre des »Sollens« und der Beurteilung die »Notwendigkeit« des Sollens und der Beurteilung nach ſich zieht. Dagegen iſt die Voranſtellung jener Sollensnotwendigkeit (oder gar der »Pflicht«) vor die Einſicht in das, was gut iſt, hier ſo falſch wie dort die Meinung, es ließe ſich der Gegenſtand (und im anderen Sinne die Idee der »Wahrheit«) auf die »Notwendigkeit einer Vorſtellungsverknüpfung« (reſp. auf die Denknotwendigkeit) zurückführen.

Auch die »objektivſte Notwendigkeit« birgt das »ſubjektive« Element in ſich, daß ſie ſich erſt konſtituiert durch den Verſuch, einen auf einem Weſenszuſammenhang fundierten Satz zu verneinen. Erſt in dieſem Verſuche ſpringt ſie heraus. Was, abgeſehen von dieſem »Verſuche«, ſie noch enthält, das iſt eben nur dies früher Genannte, daß Weſensbeziehungen in aller nichtphänomenologiſchen Erfahrung *erhalten* bleiben müſſen, daß alſo darauf ſich gründende Sätze durch induktive Erfahrung unbeweisbar und unzerſtörbar ſind! *Sie gelten für alle Gegenſtände dieſes Weſens, weil ſie für das Weſen dieſer Gegenſtände gelten.*

Daß »Allgemeingültigkeit« erſt recht nichts mit Apriorität zu tun hat, braucht kaum mehr geſagt zu werden. Schon darum nicht, weil »Allgemeinheit« in keinem Sinne zur Weſenheit gehört. Es gibt auch individuelle Weſenheiten und Weſenszuſammenhänge zwiſchen Individuellem. Daß Allgemeingültigkeit im Sinne der Gültigkeit »für« alle Subjekte eines gewiſſen »Verſtandes« oder gar nur für die Menſchengattung mit »Apriorität« auch nicht das mindeſte zu tun hat, wurde anderwärts ſchon hervorgehoben. Es kann durchaus ein Apriori geben, für das nur *einer* die Einſicht hat, ja haben *kann*! Nur für ſolche Subjekte (alle Allgemeingültigkeit iſt weſentlich eine ſolche »für« jemand, während Apriorität durchaus nicht eine ſolche »Für«-Beziehung einſchließt), die dieſelbe Einſicht haben *können*, iſt ein Satz, der auf aprioriſchem Gehalt beruht, *auch* »allgemeingültig«!

Subjektivismus iſt mit dem Apriorismus aber auch dann irrig verkettet, wenn das Apriori nicht nur als (ausſchließliches) primäres »Geſetz« von Akten, ſondern außerdem noch als das Geſetz von Akten eines »*Ich*« oder eines »*Subjektes*« gedeutet wird, z. B. als die *Tätigkeitsform* eines »tranſzendentalen Ich«, oder eines ſog. »Bewußtſeins überhaupt«, oder gar eines »Gattungsbewußtſeins«! Denn in *jedem Sinne* ſtellt das »Ich« — auch die in allen individuellen Ichen liegende »Ichheit« — nur einen »Gegenſtand« für Akte überhaupt dar, und zwar ſpeziell für die Akte vom Weſen der »inneren Wahrnehmung«. Nur in ihr, nicht in Akten z. B. der »äußeren Wahrnehmung«, vermögen wir es anzutreffen. Es ſteht auch als »Ichheit« mit dem Weſen der ſpezifiſchen Aktform der »inneren Wahrnehmung« im Weſenszuſammenhang. Auch wenn wir die Ichheit als *ſolche* in Augenſchein nehmen — abſehend von allen individuellen Ichen und ihren »Bewußtſeinsinhalten« —, ſo iſt ſie noch ein *poſitiver Gehalt* der Anſchauung, durchaus nicht nur das »Korrelat« eines »logiſchen Subjekts« mit empiriſchen Erlebniſſen als ihren Prädikaten. Das Ich iſt als ſolches ein mögliches Glied von Weſenszuſammenhängen, z. B.: daß zu jedem »Ichſein« ein »Naturſein« gehört, zu aller »inneren Wahrnehmung« der Akt der »äußeren Wahrnehmung« uſw. Aber es iſt nicht der *Ausgangspunkt* der Erfaſſung oder gar der Produzent von

Weſenheiten.[1] Auch iſt es nicht eine Weſenheit, die alle anderen Weſenheiten – einſeitig – »fundierte« oder auch nur alle Weſenheiten von Akten fundierte. Im lebendigen Vollzuge der äußeren Wahrnehmung iſt uns Natur »ſelbſt« und unmittelbar – nicht aber als »Vorſtellung« oder »Empfindung« eines Ich – gegeben; in der »Reflexion« iſt die Aktrichtung der äußeren Wahrnehmung gegeben, durchaus aber kein Ich, von dem ausgehend ſie erlebt würde.[2] Erſt indem wir uns in je einem Akte innerer Wahrnehmung, in dem unſer Ich erſcheint, und in einem Akte äußerer Wahrnehmung, in dem uns Natur ſo unmittelbar wie im erſten Falle das »Ich« gegeben iſt, als derſelben Perſon, die dieſe Art von Akten vollzieht, bewußt werden, können wir ſagen: »Ich nehme den Baum (z. B.) wahr«, wobei »Ich« weder »das« »Ich« noch das individuelle »Ich« des Redenden (im Gegenſatze zu Natur) bedeutet, ſondern allein »Ich« im Gegenſatze zum »Du«, d. h. die individuelle Perſon des Redenden im Gegenſatze zu einer anderen Perſon. Nicht »ein Ich nimmt den Baum wahr«, ſondern ein Menſch, der ein Ich hat, und der ſich als dieſelbe Perſon bewußt iſt im Vollzuge ſeiner äußeren und inneren Wahrnehmungen.[3]

Auch für das ethiſche Apriori iſt es von höchſter Wichtigkeit, daß es durchaus nicht die Tätigkeitsweiſe eines »Ich«, eines »Bewußtſeins überhaupt« uſw. darſtellt. Auch hier iſt das Ich (in jedem Sinne) nur Träger von Werten, nicht aber eine Vorausſetzung der Werte, oder ein »wertendes« Subjekt, durch das es erſt Werte gäbe, oder durch das Werte erſt erfaßbar wären. Es iſt merkwürdig genug, daß gerade der hier zurückgewieſene »Subjektivismus« in der Aprioritätslehre – wie ſich zeigen wird – den ſittlichen Wert des individuellen Ich am meiſten entrechtet, ja ihn geradezu zu einer contradictio in adjecto gemacht hat.[4] Denn gerade nach dieſer Deutung muß es ſo erſcheinen, als könne es Weſenswerte von individuellen Ichen, als könne es auch »individuelles Gewiſſen«, Gutes für ein Individuum und nur für eines ſchon von vornherein nicht geben! Das individuelle Ich iſt ja – wenn das Apriori »Tätigkeitsform eines Bewußtſeins überhaupt« oder eines »tranſzendentalen Ich« iſt – notwendig von vornherein nur als eine empiriſche Trübung jenes tranſzendentalen Ich anzuſehen, als ein in der Erfahrung (im Sinne der Beobachtung reſp. der ſinnlichen Erfahrung) fundiertes Sein.[1] Auch ſein ſittlicher Wert wird durch das formale Apriori und durch ſeinen Träger, das tranſzendentale Ich, verſchlungen.[2]

---

[1] Auch die »Materialität« iſt uns in jedem Akte äußerer Wahrnehmung gegeben und iſt als ſolche weder »erſchloſſen«, noch »hineingedacht«, noch bloß »geglaubt« – wie ſehr auch die Hypotheſen über die Materie wechſeln mögen.

[2] Die ſog. »Unabhängigkeit« der äußeren Gegenſtände vom Ich iſt eine Folge davon, daß uns die phyſiſchen Gegenſtände »ſelbſt« gegeben ſind, nicht aber beſteht das Weſen dieſer Gegenſtände in einer zunächſt gegebenen »Unabhängigkeit vom Ich«.

[3] Darüber, daß dieſes »Daſelbige« die vom »Ich« grundverſchiedene »Perſon« iſt, eine Idee, die keineswegs auf das »Ich« gegründet iſt, ſondern die konkrete Form darſtellt, in der Akte allein exiſtieren können, vgl. den II. Teil dieſer Abhandlung, Abſchnitt Autonomie und Formalismus.

[4] Denn da hier das »individuelle Ich« mit dem Ganzen der empiriſchen Erlebniſſe zuſammenfällt (die erſt ein individuelles Ich von dem anderen ver-

8. Noch ein letztes Mißverſtändnis muß vom Begriff des Apriori abgewehrt werden, das ſein Verhältnis zu den Begriffen des »Angeborenen« und »Erworbenen« betrifft. Da es – faſt mehr als nötig – hervorgehoben worden iſt, daß der Unterſchied des Apriori und des Apoſteriori mit der Frage von »angeboren« oder »erworben« nicht das mindeſte zu tun hat, ſo iſt es nicht nötig, dies hier nochmals zu ſagen. Die Begriffe »angeboren« und »erworben« ſind kauſalgenetiſche Begriffe und haben darum da, wo es ſich um die Art der Einſicht handelt, keine Stelle. Daß darum jeder Verſuch, das Apriori ſelbſt auf »angeerbte Diſpoſitionen« zu Erfahrungen zurückzuführen, die einſt unſere phylogenetiſchen »Ahnen« gemacht haben (vgl. z. B. Spencer), oder gar auf den Traditionsdruck von Ver-

---

ſchieden machen ſollen), der ſittliche Wert des Ich aber nur darin beſtehen ſoll, daß es von einem tranſzendentalen Ich beſtimmt wird, ſo muß auch das individuelle Ich ſchon als individuelles immer prinzipiell auf dem ſittlichen Holzwege ſein, d. h. es iſt nicht anders wie bei Averroes und Spinoza: das »Individuum« ſündigt notwendig, da es Individuum iſt. Aber faktiſch ſind die ſog. empiriſchen Erlebniſſe eines Ich ſo lange noch abſtrakt und inadäquat gegeben, ſolange man nicht ſieht, welches individuellen Ich Erlebniſſe ſie ſind. Und ebenſowenig iſt »das« Ich erſt als Beweger eines beſtimmten Leibes individuelles Ich.

1) Siehe hierzu die Ausführungen am Schluſſe meines Aufſatzes »Über Selbſttäuſchungen« I.

2) Von jener irrigen ſubjektiviſtiſchen Wendung des Apriori ſind völlig zu ſcheiden zwei – auch für die Ethik – grundlegende Weſenszuſammenhänge, die allein die Stelle verdienen, die bei Kant die tranſzendentale Apperzeption innehat. Der erſte beſteht zwiſchen dem Weſen des Aktes und dem Weſen des Gegenſtandes überhaupt! Auch er iſt ein gegenſeitiger Weſenszuſammenhang! Er ſchließt aus, daß es ihrem Weſen nach »unerkennbare« Gegenſtände geben möchte, »unfühlbare Werte« uſw. Der zweite iſt der Weſenszuſammenhang von Akt und »Perſon« und Gegenſtand und »Welt«; doch iſt hier nicht die Stelle, dem genauer nachzugehen.

bindungsarten der Vorſtellungen, die ſich im Laufe der geſchichtlichen Entwicklung allmählich fixiert und ſich vermöge ihrer Zweckmäßigkeit, das Handeln in der Richtung des »Förderlichen« zu beſtimmen, erhalten haben (wie der ſog. »Pragmatismus« phantaſiert), mißlingen muß, iſt für jeden, der den Unterſchied des Apriori von induktiver Erfahrungsgegebenheit überhaupt begriffen hat, ſelbſtverſtändlich.

Aber gerade darum, weil das Problem des »Angeborenen« und »Erworbenen« durch jene Frage gar nicht berührt iſt, aber natürlich gleichwohl mit ſeiner ganzen Wucht für jede Verwirklichung einer Erkenntnis (ſei ſie a priori oder a poſteriori) ſeitens eines realen Individuums von beſtimmter Naturorganiſation fortbeſteht, ſo iſt es auch gar nicht ausgeſchloſſen, daß aprioriſche Einſichten auf all dieſen Wegen (Vererbung, Tradition, Erwerbung) faktiſch durch Menſchen realiſiert werden. Es wäre ein ſchlechter Gebrauch der endlich in der Philoſophie feſtgewordenen Einſicht, das Apriori ſei von allem »Angeborenen« grundverſchieden, wenn man darum annähme, »a priori« ſei nur eine Einſicht, die »erworben« oder gar »ſelbſterworben« iſt. Denn ſehr wohl kann die Verwirklichung einer aprioriſchen Einſicht auch auf angeborenen Anlagen beruhen, genau ſo wie der Farbenſinn eine »Anlage« (in großen Schwankungsbreiten) darſtellt, ohne daß hierdurch im mindeſten die Apriorität der Farbengeometrie tangiert wird. Inſofern iſt es alſo keineswegs ausgeſchloſſen, daß die Fähigkeit zu einer aprioriſchen Einſicht auch »angeboren« iſt, das heißt vererbt.[1] Auch kann dieſe Fähigkeit prinzipiell beſchränkt vererbt ſein, z. B. nur innerhalb einer gewiſſen »Raſſe« — ſo daß alſo andere Raſſen die betreffenden »aprioriſchen Einſichten« nicht haben könnten. Denn daß es für die Gewinnung aprioriſcher Einſichten eine »generell-menſchliche Anlage« gäbe, das liegt jedenfalls in der Natur des Apriori ſo wenig, wie überhaupt eine beſtimmte Determination ſeiner tatſächlichen Gewinnung. Mit einer ſog. »allgemein-menſchlichen Vernunftanlage«, die einen feſten Beſtand von »Formen« oder »Ideen« repräſentierte (dieſem Idol der Aufklärungsphiloſophie), hat das echte »Apriori« nicht das mindeſte zu tun; und ebenſowenig eine Art der Einſicht im Sinne einer Weſensart mit der tatſächlichen Verbreitung der Fähigkeit zu dieſer Einſicht innerhalb einer naturſyſtematiſchen Spezies. Genau ſo verliert eine aprioriſche Einſicht nicht dadurch ihren aprioriſchen Charakter, daß ſie z. B. durch

---

1) Von einem »eingeboren« im Sinne der Rationaliſten, welche die Fähigkeit zu aprioriſcher Einſicht auf eine Mitgift Gottes an die Seele zurückführten, kann ja gegenwärtig nicht mehr die Rede ſein.

Tradition« zugeht. Natürlich wird etwas dadurch, daß es durch Tradition oder durch Vererbung zugeht, keine aprioriſche Einſicht. Aber ebenſowenig verliert es dadurch dieſen Charakter. Das, was a priori einſichtig iſt, kann durchaus auch durch dieſe Arten der Übertragung dem Einzelnen zugehen. Es gehört alſo durchaus nicht zur aprioriſchen Einſicht, daß ſie »ſelbſterworben« oder »ſelbſtgefunden« ſei.

Wenn Kant häufig die »aprioriſche Erkenntnis« auch dem »Selbſterworbenen« gleichſetzt, ſo hat dieſes ſeinen Grund darin, daß ihm das Apriori im Gegenſtande aus einer Tätigkeitsform des Geiſtes ſtammt und primär ein Geſetz der »Syntheſis« darſtellt. Iſt das Apriori nicht urſprünglich ein Gehalt der Anſchauung (und abgeleiteterweiſe ein Satz, der durch ſolchen Gehalt erfüllt wird), ſondern eine Tätigkeitsform (z. B. Urteilsform), ſo iſt es freilich eine notwendige Folge, daß dieſe »Tätigkeit« nur jeder ſelbſt verrichten könne, es alſo darum notwendig auch ein »Selbſterworbenes« ſei. Nun haben wir aber vorher dieſe Deutung des Apriori zurückgewieſen. Darum entfällt für uns auch dieſe Konſequenz!

Für uns erſteht daher hier eine ganz neue Problemreihe, die wir zuſammenfaſſen können als das Problem der faktiſchen und der zweckmäßigſten Ökonomiſierung der Tätigkeiten, die zu »aprioriſcher Einſicht« führen; unter ihnen aber macht die »Selbſterwerbung« nur eine einzige Art dieſer Tätigkeiten aus. Was z. B. das tatſächliche Zuſammenwirken von Vererbung, Tradition, Erziehung, Autorität, eigener Lebenserfahrung und daraus reſultierender Gewiſſensbildung zur Erwerbung ſolcher Einſichten tut, was auch im ökonomiſch-techniſchen Sinne das zweckmäßigſte ſei, um das ſittlich »a priori Einſichtige« Menſchen faktiſch zugehen zu laſſen, das iſt ein großer und höchſt gewichtiger Fragenkreis, der mit der Frage, was ſo einſichtig iſt, nichts zu tun hat, der aber eben darum nicht durch jene falſche Identifizierung abgeſchnitten und zu alleinigen Gunſten des »Selbſterworbenen« entſchieden werden darf.

Das Geſagte iſt für die Ethik von ganz beſonderer Bedeutung. Hier wird es von der Kantiſchen Philoſophie naheſtehenden Ethikern als etwas Selbſtverſtändliches vorausgeſetzt, die echte ſittliche Einſicht müſſe auch eine ſelbſterworbene Einſicht ſein; als müſſe jeder gleichmäßig das ſittlich »Einſichtige« auch einzuſehen »vermögen«. Soweit jene Forſcher es zurückweiſen, an Stelle der Einſicht in das, was gut iſt, ſei es den »Willen Gottes«, ſei es »vererbte Inſtinkte einer Gattung« oder einer »Raſſe«, ſei es die ſittliche »Tradition«, ſei es Befehle einer »Autorität« zu ſetzen, ſind ſie freilich *völlig* im Rechte. Aber der Satz, daß *Einſicht in das Gute* allein urſprünglich beſtimmen kann, was gut ſei (und hieraus folgend erſt auch alle *Normen* für Wollen und Handeln), hat mit der Frage, durch das Zuſammenwirken *welcher* Tätigkeitsfaktoren das *einſichtig Gute* am zweckmäßigſten zu gewinnen ſei, und was *hierzu* Tradition, Vererbung, Autorität, Erziehung, ſelbſterworbene Erfahrung beitragen mögen, auch nicht das mindeſte zu tun. Nur im Falle, daß man die vorher zurückgewieſenen Deutungen des Apriorismus, die formaliſtiſche, ſubjektiviſtiſche, tranſzendentaliſtiſche, ſpontaniſtiſche, bereits vorausſetzt, kann es den entgegengeſetzten Anſchein gewinnen.[1]

Freilich iſt für das hier Geſagte auch vorausgeſetzt, daß es – wie wir früher ſagten – überhaupt eine ſittliche *Erkenntnis* gibt, die vom ſittlichen *Wollen* grundverſchieden iſt, und die das Wollen des Guten fundiert; und daß der Sitz des ethiſchen Apriori in der Sphäre der *ſittlichen Erkenntnis*, *nicht* aber in der des Wollens ſelbſt liegt. Wäre das ſittlich Gute ein »Begriff« (nicht ein materialer Wert), der erſt durch Reflexion auf einen Willensakt oder die beſtimmte Form eines ſolchen Exiſtenz bekäme, ſo wäre freilich *ethiſche Erkenntnis unabhängig* vom ſittlichen Wollen gar nicht möglich. Und da jeder nur ſeinen eigenen Willen »wollen« kann (einem fremden aber – ſo nicht Suggeſtion vorliegt – nur »gehorchen«), ſo müßte in dieſem Falle auch ſittliche Erkenntnis entweder eine ſelbſterworbene (d. h. vom eigenen Wollen erworbene) ſein, oder es müßte einſichtsloſer Gehorſam gegen Befehle ſtatthaben, von denen man nicht wiſſen könnte, ob ſie ſelbſt (als Willensakte) auf ſittlicher Einſicht beruhen. Eine ſolche Alternative aber beruht auf der genannten irrigen Vorausſetzung.[2]

B. Das Apriori-Materiale in der Ethik.

Ich will im folgenden nun zeigen, wie auch innerhalb des *Wertapriori* das Formale mit dem Apriori überhaupt keineswegs zuſammenfällt, und was für Grundarten aprioriſcher Weſensverhältniſſe es hier gibt. Nicht aber ſoll alles, was in jede dieſer Grundarten hineingehört, hier aufgeführt werden. Dies hieße ja die poſitive Ethik ſelbſt entwickeln, was nicht dieſes Ortes iſt.

---

[1] Hierzu vergleiche den Abſchnitt über Heteronomie und Autonomie, wo ich die Bedeutung der Tradition und der Autorität für die Gewinnung ſittlicher Einſicht entwickele.

[2] Autonomie des ſittlichen Erkennens und Autonomie des ſittlichen Wollens und Handelns ſind daher grundverſchiedene Dinge. So iſt der Akt des Gehorſams ein autonomer Willensakt (im Unterſchiede vom Unterliegen einer Suggeſtion, Anſteckung oder Nachahmungstendenz), der aber gleichzeitig **fremder** Einſicht folgt; er iſt aber auch ein einſichtiger Akt, wenn wir einſehen, der Befehlende habe ein höheres Maß von ſittlicher Einſicht als wir ſelbſt.

1. Die formalen Weſenszuſammenhänge.

Unter den aprioriſchen Zuſammenhängen können als (rein) »formal« jene bezeichnet werden, die von allen Wertarten und Wertqualitäten, ſowie von der Idee des »Wertträgers« unabhängig ſind und im Weſen der Werte als Werte gründen. Sie ſtellen zuſammen eine reine Axiologie dar, die in gewiſſem Sinne der reinen Logik entſpricht. Und in ihr läßt ſich wieder eine reine Lehre von den Werten ſelbſt und von den Werthaltungen (entſprechend der »logiſchen Gegenſtandstheorie« und »Denktheorie«) ſcheiden.

An erſter Stelle gehört hierher die Weſenstatſache, daß alle Werte (ſeien ſie ethiſch, äſthetiſch uſw.) in poſitive und negative Werte (wie wir der Einfachheit halber ſagen wollen) zerfallen. Das liegt im Weſen der Werte und gilt ganz unabhängig davon, daß wir gerade dieſe beſonderen Wertgegenſätze (d. h. poſitive und negative Werte) wie ſchön – häßlich, gut – böſe, angenehm – unangenehm uſw. fühlen können.

Es treten dazu die ſchon z. T. durch Franz Brentano aufgedeckten »Axiome«, die das Verhältnis des Seins zu poſitiven und negativen Werten a priori feſtlegen. Solche ſind:

Exiſtenz eines poſitiven Wertes iſt ſelbſt ein poſitiver Wert,
„ „ negativen „ „ „ „ negativer „
Nichtexiſtenz „ poſitiven „ „ „ „ negativer „
„ „ negativen „ „ „ „ poſitiver „

Es müſſen weiterhin die Weſenszuſammenhänge zwiſchen Wert und (idealem) Sollen hier genannt werden. An erſter Stelle der Satz, daß alles Sollen in Werten fundiert ſein muß, d. h. nur Werte ſein ſollen und nicht ſein ſollen;[1] ſowie die Sätze, daß poſitive Werte ſein ſollen und negative nicht ſein ſollen.

Sodann die Zuſammenhänge, die für das Verhältnis des Seins und des idealen Sollens a priori gelten und deren Beziehung zum Rechtſein und Unrechtſein regeln. So iſt alles Sein eines (poſitiv) Geſollten recht; alles Sein eines Nichtſeinſollenden unrecht;

---

[1] Dieſe Zuſammenhänge begründen eine rein formale Wertlehre, die ſich der reinen (formalen) Logik als der Wiſſenſchaft von den Gegenſtänden überhaupt an die Seite ſtellt.

alles Nichtſein eines Geſollten unrecht; alles Nichtſein eines Nichtgeſollten aber recht.[1]

Es gehören hierher ſodann die Zuſammenhänge, daß derſelbe Wert nicht poſitiv und negativ ſein kann, aber jeder nicht negative Wert poſitiv, jeder nicht poſitive Wert negativer Wert iſt. Auch dieſe Sätze ſind nicht etwa *Anwendungen* der Sätze vom Widerſpruch und vom ausgeſchloſſenen Dritten; ſchon darum nicht, da es ſich durchaus nicht um Satzverhältniſſe handelt, auf welche dieſe Sätze gehen, ſondern um Weſenszuſammenhänge; ſie ſind aber auch nicht dieſelben Weſenszuſammenhänge, die zwiſchen Sein und Nichtſein beſtehen, als ob es ſich hier lediglich um das Sein und Nichtſein von Werten handelte. Vielmehr beſtehen dieſe Zuſammenhänge zwiſchen den Werten *ſelbſt*, ganz unabhängig davon, ob ſie *ſind* oder *nicht ſind*.

Und ihnen entſprechen die Werthaltungsprinzipien: Es iſt unmöglich, *denſelben* Wert für poſitiv und negativ zu halten uſw.

Ich hebe hier hervor, daß die von Kant aufgedeckten Prinzipien zum Teil nur einen Spezialfall dieſer formalen Werthaltungsprinzipien darſtellen; nur ſo, daß ſie (fälſchlich) nur auf die *ſittliche* Sphäre bezogen werden und gleichfalls (fälſchlich) nicht auf die Werthaltung, ſondern unmittelbar auf das Wollen bezogen werden, während ſie faktiſch nur für das Wollen (ja Streben überhaupt) gelten, *weil* ſie für die dem Wollen (und Streben) zugrunde liegenden Werthaltungen gelten. Denn, was Kants »Sittengeſetz« in ſeinen verſchiedenen Formulierungen beſagt, das iſt entweder: daß es gefordert ſei, den Widerſpruch in der Zweckſetzung zu vermeiden (ſubjektiv und normgemäß gewendet zu der »Herſtellung eines Reiches ſolcher Zwecke beizutragen, in dem jeder Zweck mit jedem anderen widerſpruchslos zuſammen beſtehen kann«), oder aber daß es gefordert ſei, die *Konſequenz* des Wollens zu wahren (d. h. »Treue« gegen ſich ſelbſt zu erhalten), dasſelbe unter denſelben Bedingungen zu wollen (d. h. denſelben Bedingungen vom »empiriſchen Charakter« und »Umwelt«) uſw.[2] Aber Kant verkennt eben dabei mehrerlei: 1. Daß aus dieſen »formalen« Geſetzen die Idee des Guten zu gewinnen *ganz unmöglich* iſt; daß der Wert »gut« vielmehr nur ein *Anwendungs-*

---

[1] Sowenig das ideale Sollen mit der Pflicht und Norm zu tun hat, ſowenig das Rechte mit dem »Richtigen«, welch letzteres nur auf ein *Verhalten* geht, das ſo iſt, wie es die Norm fordert.

[2] Daß Kants »Sittengeſetz« im Grunde nur das Prinzip der Identität und des Widerſpruches für die Sphäre des Wollens iſt, iſt neuerdings von Th. Lipps treffend hervorgehoben worden.

gebiet dieſer formalen Wertgeſetze iſt (die für alle Werte gelten), bei dieſer Anwendung aber »gut« und »böſe« vorausgeſetzt iſt. 2. Daß dieſe Geſetze auf anſchaulichen Weſenszuſammenhängen beruhen (wie die logiſchen Geſetze auch). 3. Daß ſie zwiſchen den Werten ebenſo urſprünglich gelten wie zwiſchen den Werthaltungen. 4. Daß ſie Werterfaſſungsgeſetze ſind (ſoweit ſie Aktgeſetze ſind), nicht aber urſprünglich Willensgeſetze. – Dagegen ſcheint er uns prinzipiell die richtige negative Erkenntnis gehabt zu haben, daß ſie nicht bloße Anwendungen der logiſchen (theoretiſchen) Geſetze ſind, d. h. ſolche, die auf ſittliches Verhalten nur angewendet werden, ſoweit es Gegenſtand des Urteils iſt, ſondern jedenfalls auch unmittelbar Geſetze des ſittlichen Verhaltens ſelbſt; wenn auch – wie er annimmt – primär des Wollens und nicht der Werthaltung. Dies ſcheint mir ſein Satz zu bedeuten, daß in ihnen »Vernunft unmittelbar praktiſch« werde.

Völlig aber verkennt auch er (übrigens auch auf theoretiſchem Gebiete) den Sinn dieſer »Geſetze«. Der Satz des Widerſpruchs gilt nicht etwa für das Sein, weil er für das »Denken des Seins« gilt; ſondern er gilt für das Denken des Seins, weil der ihn erfüllende Weſenszuſammenhang in allem Sein (ſogar mit Einſchluß des faktiſchen Denkens) erfüllt iſt. D. h. er ſagt: Es iſt unmöglich, daß in der Sphäre der Sätze der Fall vorkommt, daß »A iſt B« und »A iſt nicht B« wahre Sätze ſeien; denn das Sein ſchließt das ſeinem Weſen nach aus. Nur durch Widerſtreit eines dieſer Sätze (A iſt B und A iſt nicht B) mit dem Sein, können ſie beide in Urteilen gemeinte Sätze ſein. Sollen ſie wahre Sätze ſein, ſo muß eine Differenz, ſei es zwiſchen dem A des einen und des anderen Satzes (z. B. A und A′) oder zwiſchen den B (B und B′) oder ihrer Verbindung beſtehen. Für das Urteilen aber gilt, daß es unmöglich iſt, faktiſch zu urteilen A iſt B und A iſt nicht B, ſofern dasſelbe A und B ſowie dieſelbe Art ihrer Seinsverbindung in den Urteilen gemeint iſt. Wo es ſo erſcheint, als ob ſo geurteilt würde, verbirgt ſich die Tatſache verſchiedenen Urteilens unter derſelben Formulierung. Denn die Sätze: Es ſei geurteilt A iſt B und A iſt nicht B können (»ſalva veritate«) a priori nicht zuſammen beſtehen, da das Sein dies ausſchließt. Niemals alſo darf zugelaſſen werden, es gäbe Urteile dieſer Form! Gerade, daß es keine ſolchen gibt, beſagt ja – unter anderem – der Satz des Widerſpruchs.

Analoges gilt für das Wertgebiet. Dasſelbe oder derſelbe Gegenſtand kann wohl poſitiv und negativ »bewertet« werden; aber nur auf Grund eines verſchiedenen in ihm intendierten Wertverhaltes.

Iſt derſelbe Wertverhalt in der Intention der »Werthaltung«, ſo kann nur die *Formulierung* der Werthaltung eine verſchiedene ſein. Darum iſt der Weſenszuſammenhang, daß nie derſelbe Wertverhalt poſitiv und negativ wertig ſein kann, auch in den allen »Neigungen« (in Kants Sprache geredet) zugrunde liegenden Wertverhalten erfüllt. Daß wir nicht denſelben Wertverhalt *begehren* und *verabſcheuen* können, iſt ein evidenter Satz. Wo es zu geſchehen ſcheint, verbergen ſich *verſchiedene* Wertverhalte hinter der vermeintlich identiſchen Intention der Werthaltung. Auch in der ſpringendſten »Laune« der Wertſchätzung iſt dieſes Geſetz erfüllt. Denn auch die *Wertſchätzungen* ſind Gegenſtände fühlbarer Wertverhalte. Wir können z. B. traurig ſein über den Unwert unſerer negativen Wertſchätzungen hoher poſitiver Werte, d. h. darüber, »daß wir ſo werthalten«. Es iſt daher nicht ein vermeintlicher Gegenſatz der »Logik« und »Unlogik« der Wertſchätzungen, ſondern ein wahrer Gegenſatz der immanenten Logik der Wertverhalte vom Inbegriffe »gut« zu der Logik der übrigen Wertverhalte, reſp. der Logik der Schätzungen des Gutſeins und der Schätzungen des ſonſtigen Wertvollſeins, was den ſittlichen »Kampf« des Lebens ausmacht; nicht aber, wie Kant meint, der die Prinzipien der Identität und des Widerſpruches (fälſchlich) als Normen unſeres Urteilens (und Wollens) faßt, eine Art »Ungehorſam« gegen dieſe Sätze. Wer z. B. verſchiedenes will in gleichen Situationen, z. B. bei Freund und Feind in derſelben Rechtsfrage, oder ſich (im Falle, daß er nur dieſelben Rechte hat wie ein anderer) etwas in derſelben Situation herausnimmt, was er dem anderen verweigert, oder wer einen Willensentſcheid ohne neue Gründe (die der Sphäre der für ihn in Frage kommenden Sachverhalte angehören) abändert, der »verfehlt« ſich nicht – wie Kant meint – gegen dieſe »Geſetze«, ſondern er befindet ſich in Täuſchung über ihr Anwendungsgebiet. Er hält z. B. die Situationen (bei Freund und Feind) für verſchieden, *obzwar* ſie gleich ſind; er hält ſeine Situation für verſchiedenwertig von der des anderen; er hält Sachverhalte für verändert, welche dieſelben ſind. Daß er aber in die *Täuſchungen* verfalle, dazu iſt bereits ſein *böſer* Wille als Grund heranzuziehen, der alſo nie im »Ungehorſam« gegen dieſe Geſetze beſtehen kann, die er vielmehr *notwendig* erfüllt.

2. Werte und Wertträger.

Es beſtehen zweitens aprioriſche Zuſammenhänge zwiſchen *Werten* und *Wertträgern* – ihrem Weſen nach. Ich hebe wieder nur einige als Beiſpiele hervor.

So können ſittlich gut und böſe nur ſein (urſprünglich) Perſonen, und alles andere nur im Hinſehen auf Perſonen; ſo vermittelt das »Hinſehen« auch ſein mag. Beſchaffenheiten der Perſon, ſofern ſie (nach Regeln) abhängig von der Güte der Perſon variieren, heißen Tugenden;[1] Laſter, ſofern ſie abhängig von ihrer Bösheit variieren. Auch Willensakte und Handlungen ſind nur gut oder böſe, ſoweit in ihnen tätige Perſonen miterfaßt werden.[2] Niemals andererſeits kann z. B. eine Perſon »angenehm« ſein oder »nützlich«. Dieſe Werte ſind vielmehr weſentlich Ding- und Ereigniswerte. Und umgekehrt: Sittlichgute und böſe Dinge und Ereigniſſe gibt es nicht.

So ſind alle äſthetiſchen Werte weſensgeſetzlich Werte 1. von Gegenſtänden. 2. Werte von Gegenſtänden, deren Realitätſetzung (in irgendeiner Form) aufgehoben iſt, die alſo als »Schein« da ſind, ſei es auch, daß, wie z. B. im hiſtoriſchen Drama, das Realitätsphänomen Teilinhalt des »bildhaft« gegebenen Scheingegenſtandes iſt. 3. Werte, die den Gegenſtänden erſt auf Grund ihrer anſchaulichen Bildhaftigkeit (im Unterſchiede von bloßem »Gedachtſein«) zukommen.

Ethiſche Werte überhaupt dagegen ſind erſtens Werte, deren Träger (urſprünglich) niemals als »Gegenſtände« gegeben ſein können, da ſie weſenhaft auf der Perſon- (und Akt-) ſeite liegen. Denn niemals kann uns die Perſon als »Gegenſtand« gegeben ſein, desgleichen kein Akt.[3] Sowie wir uns einen Menſchen in irgendeiner Art »vergegenſtändlichen«, kommt uns alſo der Träger ſittlicher Werte notwendig außer Geſicht.

Sie ſind zweitens Werte, die weſenhaft an als realgegebenen Trägern haften; niemals an bloßen (ſcheinhaften) Bildgegenſtänden. Auch innerhalb eines Kunſtwerkes, z. B. eines Dramas, wo ſie auftreten, müſſen ihre Träger doch »als« reale Träger gegeben ſein (unbeſchadet der Tatſache, daß dieſe »als real« gegebenen Träger Teil des äſthetiſchen Scheinbildgegenſtandes ſind).

---

1) Perſon iſt kontinuierliche Aktualität; ſie erlebt die Tugend im Modus des »Könnens« dieſer Aktualität in Hinſicht auf ein »Geſolltes«.

2) Der Unterſchied, ob ſie hierbei als beſondere Träger der ſittlichen Werte erfaßt werden oder als bloße »Zeichen« für die Güte oder Schlechtigkeit der Perſon, iſt in dieſer allgemeinen Beſtimmung eingeſchloſſen.

3) Iſt uns eine Handlung gegenſtändlich gegeben, ſo muß ſie – ſofern ſie Träger ſittlicher Werte ſein ſoll – uns doch vermittelt durch die Idee der Perſon – ſei es auch nur einer Perſon überhaupt – gegeben ſein, die uns ſelbſt nie als Gegenſtand gegeben ſein kann.

Sie ſind durchaus nicht weſensnotwendig an Träger gebunden, die anſchaulich bildhaft ſind, ſondern können auch gedachten Trägern zukommen.

Wie gut und böſe zum Träger weſenhaft Perſonen haben, ſo die Werte »edel« und »gemein« (oder »ſchlecht«) weſenhaft »Lebeweſen«. D. h. dieſe beiden wichtigen (von Kant vermöge ſeines falſchen Dualismus völlig überſehenen) Wertkategorien ſind weſenhaft »Lebenswerte« oder »vitale Werte«. Darum ſind ſie einerſeits nicht nur Menſchen eigen, ſondern auch Tieren, Pflanzen, ja allen Lebeweſen; andererſeits aber niemals Dingen, wie die Werte des Angenehmen und Nützlichen.[1] Lebeweſen aber ſind keine »Dinge«, geſchweige Körperdinge. Sie ſtellen eine letzte Art kategorialer Einheiten dar.[2]

3. »Höhere« und »niedrigere« Werte.

Eine dem geſamten Wertreiche eigentümliche Ordnung liegt darin vor, daß Werte im Verhältnis zueinander eine »Rangordnung« beſitzen, vermöge deren ein Wert »höher« als der andere iſt, reſp. »niedriger«. Sie liegt wie die Unterſcheidung von »poſitiven« und »negativen« Werten im Weſen der Werte ſelbſt und gilt nicht etwa bloß von den uns »bekannten Werten«.[3] Daß aber ein Wert »höher«

---

1) Wohl ſpricht man auch von edlen Steinen (ja »Edelſteinen«), von einem »edlen Wein« uſw., aber doch nur im Sinn einer analogiſchen Übertragung, in der man ja ſchließlich auch von ſchönem Eſſen (z. B. es ſchmeckt »ſchön«) redet.

2) Der Beweis, daß die Lebenseinheit keine »dingliche« (geſchweige gar eine »körperliche«) Einheit iſt, kann hier nicht gegeben werden.

3) Andererſeits kann dieſe Scheidung niemals auf die Scheidung poſitiver und negativer Werte und ebenſowenig auf jene von »größeren« und »kleineren« Werten zurückgeführt werden. Denn was z. B. Franz Brentano als Axiom einführt: daß ein Wert, der die Summe der Werte $w_1 + w_2$ iſt, auch ein höherer (d. h. nach ihm definitoriſch vorzüglicherer) Wert iſt als w_1 oder w_2, iſt kein ſelbſtändiger Wertſatz, ſondern nur eine Anwendung eines arithmetiſchen Satzes auf Wertdinge, ja nur auf Symbole für ſolche. Keinesfalls aber wird ein Wert »höher« wie ein anderer, weil er eine Summe von »Werten« darſtellt. Gerade das iſt für den Gegenſatz »höher« und »niedriger« charakteriſtiſch, daß auch eine unendliche Größe z. B. des Angenehmen (oder Unangenehmen), niemals irgendeine Größe z. B. des Edlen (oder Gemeinen) oder des geiſtigen Wertes (etwa einer Erkenntnis), ergibt. Gewiß iſt die Summe von Werten dem einzelnen Wert »vorzuziehen«. Aber es iſt eben irrig, wenn Brentano den höheren Wert dem »Vorzugswerte« gleichſetzt. Denn das Vorziehen iſt wohl (weſenhaft) der Zugang zum »höheren Wert«, aber iſt doch im einzelnen Falle der »Täuſchung« unterlegen. Außerdem betrifft den in dieſem Sinne »größeren Wert« nur der Akt der »Wahl« – nicht das »Vorziehen« –, der

iſt wie ein anderer Wert, das wird in einem beſonderen Akte der Werterkenntnis erfaßt, der »Vorziehen« heißt. Man darf nicht ſagen, es werde das Höherſein eines Wertes genau ſo »*gefühlt*« wie der einzelne Wert ſelbſt, und es werde *dann* der höhere Wert ſei es »vorgezogen«, ſei es »nachgeſetzt«. Vielmehr iſt das Höherſein eines Wertes weſensnotwendig nur im Vorziehen »gegeben«. Wenn dies geleugnet wird, ſo iſt hierfür der Grund meiſt der, daß das Vorziehen dem »*Wählen*« überhaupt, alſo einem Strebensakte fälſchlich gleichgeſetzt wird. Dieſes freilich muß in der Erkenntnis eines Höherſeins des Wertes bereits fundiert ſein, indem wir denjenigen *Zweck* unter möglichen wählen, der in einem höheren Werte fundiert iſt. »Vorziehen« aber findet ſtatt ohne jedes Streben, Wählen, Wollen. So ſagen wir ja auch: »Ich ziehe die Roſe der Nelke vor« uſw., *ohne* an eine Wahl zu denken. Alle »Wahl« findet zwiſchen einem *Tun* und einem anderen *Tun* ſtatt. Dagegen das Vorziehen auch hinſichtlich irgendwelcher Güter und Werte. Dies erſtere (d. h. das Vorziehen zwiſchen Gütern) kann auch »*empiriſches* Vorziehen« heißen.

Aprioriſch dagegen iſt dasjenige »Vorziehen«, das ſchon zwiſchen den Werten ſelbſt ſtattfindet – unabhängig von den »Gütern«. Ein ſolches Vorziehen umſpannt immer zugleich ganze (unbeſtimmt große) Güterkomplexe. Wer das Edle dem Angenehmen »vorzieht«, wird zur (induktiven) Erfahrung ganz anderer *Güterwelten gelangen*, als wer es nicht tut. Es iſt uns alſo nicht »vor« dem Vorziehen das »Höherſein eines Wertes gegeben«, ſondern *im* Vorziehen. Wo wir alſo den Zweck, der auf den niedrigeren *Wert* fundiert iſt, erwählen, muß ſtets eine *Täuſchung des Vorziehens* zugrunde liegen. Wie ſolche Täuſchungen des Vorziehens möglich ſind, iſt hier nicht der Ort zu ſagen.

Andererſeits darf aber auch nicht geſagt werden, das »Höherſein« eines Wertes »bedeute« nur, es ſei der Wert, der »vorgezogen wird«. Denn wenn auch das Höherſein eines Wertes »im« Vorziehen gegeben iſt, ſo iſt dieſes Höherſein trotzdem eine im

---

immer ſchon in der Sphäre einer Wertreihe erfolgt, die eine beſtimmte »Lage« in der Rangordnung hat. Wenn endlich Brentano (ſ. Anmerkungen zum Urſprung ſittlicher Erkenntnis) darauf verzichtet, zu entſcheiden, ob (wie Ariſtoteles und die Griechen meinten) ein »Akt der Erkenntnis« höherwertig ſei als ein »Akt edler Liebe« oder ob es umgekehrt ſei (wie die Chriſten meinen), d. h. es zu entſcheiden aus einer materialen Rangordnung der Werte heraus, wenn er ſolche materiellen Rangordnungsfragen alſo der *hiſtoriſchen Relativität* überlaſſen will, ſo können wir ihm hierin nicht folgen (wie auch das Nachfolgende zeigt).

Weſen der betreffenden Werte ſelbſt gelegene Relation. Darum iſt die »Rangordnung der Werte« ſelbſt etwas abſolut *Invariables*, während die »Vorzugsregeln« in der Geſchichte noch prinzipiell variabel ſind (eine Variation, die von der Erfaſſung neuer Werte noch ſehr verſchieden iſt).

Es iſt, wo ein Vorzugsakt ſtattfindet, durchaus *nicht* nötig, daß eine Mehrheit von Werten im Fühlen gegeben ſein muß. Weder, daß eine Mehrheit gegeben iſt, noch gar, daß eine ſolche als »fundierend« für den Vorzugsakt gegeben iſt.

Was das erſte betrifft, ſo gibt es auch den Fall, wo uns z. B. eine Handlung als vorzüglicher als alle anderen Handlungen gegeben iſt, *ohne* daß wir an dieſe anderen Handlungen denken oder gar ſie im einzelnen vorſtellen. Nur das Bewußtſein des »Ein anderes Vorziehen-Können« muß den Akt begleiten.[1] Auch kann das Bewußtſein des Höherſeins einen gefühlten Wert begleiten, ohne daß der Bezugswert, im Verhältnis zu dem er höher iſt, *faktiſch gegeben iſt*;[2] es genügt, daß dieſer andere Wert in einem beſtimmten »Richtungsbewußtſein« angedeutet iſt. Ja gerade da, wo das Vorziehen am *ſicherſten* erfolgt (und keinerlei vorheriges Schwanken ſtatthat), und wo zugleich das Höherſein des gefühlten Wertes am meiſten evident gegeben iſt, da findet eben dieſer Fall ſtatt. Endlich kann auch der Tatbeſtand, »daß hier ein höherer Wert als der im Fühlen gegebene exiſtiert«, im Vorziehen gegeben ſein, ohne daß dieſer Wert noch *ſelbſt* im Fühlen da iſt.[3] Daß der Wert b höher iſt als der Wert a, kann aber hierbei ſowohl im *Vorziehen* des b vor a als im *Nachſetzen* des a nach b »gegeben« ſein. Gleichwohl ſind dieſe beiden Arten, dasſelbe Rangverhältnis zu erfaſſen, grundverſchieden. Es iſt zwar ſelbſt ein aprioriſcher Zuſammenhang, daß beide Aktarten auf dasſelbe Rangverhältnis führen können. Gleichwohl beſteht dieſe Verſchiedenheit. Dieſe Verſchiedenheit dokumentiert ſich auch charakterologiſch ſcharf! Es gibt ſpezifiſch »kritiſche« ſittliche Charaktere – ſie werden im äußerſten Ausmaße »asketiſch« –, die das Höherſein der Werte prinzipiell durch den Akt des »Nachſetzens« realiſieren; ihnen ſtehen die poſitiven Charak-

---

1) Analoges gilt für das Wählen.

2) Das »entſchiedene« Vorziehen eines Wertes iſt im Gegenſatze zum »ſchwankenden« Vorziehen gerade dadurch charakteriſiert, daß die anderen Werte, die der Reihe der Werte angehören, zwiſchen denen vorgezogen wird, kaum zur Gegebenheit kommt.

3) So wiſſen wir oft, wir hätten ein »Beſſeres« tun können als wir taten, ohne daß uns dieſes »Beſſere« gegeben iſt.

tere entgegen, die prinzipiell »vorziehen« und denen auch der jeweilig »niedrigere« Wert erſt von der »Warte», die ſie im Vorziehen gleichſam erſtiegen haben, ſichtbar wird. Während jene die »Tugend« durch *Kampf* gegen die »Laſter« erſtreben, pflegen dieſe die Laſter gleichſam unter neu erworbenen Tugenden zu begraben und zu verſchütten.

Das »Vorziehen« als Akt iſt völlig zu ſcheiden von der Art ſeiner Realiſierung. Dieſe kann in einer beſonderen Tätigkeit beſtehen, die wir ausübend erleben; ſo beſonders in dem klar *bewußten*, von »*Erwägung*« begleiteten Vorziehen zwiſchen mehreren im Gefühl gegebenen Werten. Sie kann aber auch ganz »automatiſch« erfolgen ſo, daß wir uns keinerlei »Tätigkeit« dabei bewußt ſind und uns der höhere Wert »wie von ſelbſt« entgegentritt, wie im »inſtinktiven Vorziehen«. Und während das eine Mal wir uns mühſam zum höheren Werte gleichſam durchringen müſſen, ſcheint er das andere Mal uns gleichſam zu ſich »hinzureißen«, z. B. im »enthuſiaſtiſchen« Sichdahingeben an den höheren Wert. Der Akt des Vorziehens iſt beidemal derſelbe.

Da alle Werte weſenhaft in einer Rangordnung ſtehen, alſo im Verhältnis zueinander höher und niedriger ſind, und dieſes eben nur »im« Vorziehen und Nachſetzen erfaßbar wird, ſo iſt auch das »Fühlen« der Werte ſelbſt weſensnotwendig fundiert auf ein »Vorziehen« und »Nachſetzen«. Es iſt alſo keineswegs ſo, daß das Fühlen des Wertes oder mehrerer Werte »fundierend« ſei für die Vorzugsweiſe; als käme das Vorziehen als ein ſekundärer Akt »hinzu« zu den in primärer Intention des Fühlens erfaßten Werten. Vielmehr findet *alle Erweiterung* des Wertbereiches (eines Individuums z. B.) allein »im« Vorziehen und Nachſetzen ſtatt. Erſt die in dieſen Akten urſprünglich »gegebenen« Werte können *ſekundär* »gefühlt« werden. Die jeweilige *Struktur des Vorziehens und Nachſetzens umgrenzt* alſo die Wertqualitäten, die wir fühlen.

Es iſt hiernach klar, daß die Rangordnung der Werte niemals *deduziert* oder *abgeleitet* werden kann. Welcher Wert der »höhere« iſt, das iſt immer *neu* zu erfaſſen durch den Akt des Vorziehens und Nachſetzens. Es gibt hierfür eine *intuitive* »*Vorzugsevidenz*«, die durch keinerlei logiſche *Deduktion* zu erſetzen iſt. Wohl aber kann und muß man fragen, ob es nicht aprioriſche Weſenszuſammenhänge gibt zwiſchen dem Höher- und Niedrigerſein eines Wertes und anderen Weſenseigentümlichkeiten ſeiner.

Da ergeben ſich zunächſt verſchiedene – ſchon der gemeinen Lebenserfahrung entſprechende – Merkmale der Werte, mit denen ihre »Höhe« zu wachſen ſcheint, die aber vielleicht auf eines zurückgehen.

So ſcheinen die Werte um ſo »höher« zu ſein, je dauerhafter ſie ſind; desgleichen um ſo höher, je weniger ſie an der »Extenſität« und Teilbarkeit teilnehmen; auch um ſo höher, je weniger ſie durch andere Werte »fundiert« ſind; um ſo höher auch, je »tiefer« die »Befriedigung« iſt, die mit ihrem Fühlen verknüpft iſt; endlich auch um ſo höher, je weniger ihr Fühlen relativ iſt auf die Setzung beſtimmter weſenhafter Träger des »Fühlens« und »Vorziehens«.

1. Die dauerhaften Güter den vergänglichen und wechſelnden vorzuziehen, dies lehrt die Lebensweisheit aller Zeiten. Aber für die Philoſophie iſt dieſe »Lebensweisheit« doch nur »Problem«. Denn handelt es ſich um »Güter« und iſt unter »Dauer« gemeint die Größe der objektiven Zeit, da dieſe Güter exiſtieren, ſo hat jener Satz wenig Sinn. Jedes »Feuer« und »Waſſer«, jeder mechaniſche Zufall kann z. B. ein Kunſtwerk höchſten Wertes zerſtören; jeder »heiße Tropfen« — wie Pascal ſagt — die Geſundheit des Geſündeſten und ſein Leben vernichten; jeder »Ziegelſtein« das Licht eines Genius ausblaſen! Die »kurzdauernde Exiſtenz« nimmt hier ſicher nichts von der Werthöhe der Sache hinweg! Würde man »Dauer« in dieſem Sinne zum Kriterium der Werthöhe machen, ſo geriete man in eine prinzipielle Täuſchungsrichtung, die geradezu das Weſen beſtimmter »Moralen« ausgemacht hat, beſonders aller »pantheiſtiſchen« Moralen. In jenem Typus von Moralen hat ſich der Spruch des täglichen Lebens, daß man »ſein Herz nicht an Vergängliches hängen ſoll«, daß das »höchſte Gut« dasjenige ſei, das an keinem zeitlichen Wechſel teilnimmt, gleichſam philoſophiſch formuliert. Spinoza vertritt ihn z. B. ausdrücklich zu Anfang ſeiner Schrift »De emendatione intetellectus«.[1] Verliebe dich in nichts! Weder in Menſch noch Tier, weder in Familie, Staat, Vaterland noch in irgendeine poſitive Seins- und Wertgeſtalt — denn ſie ſind »vergänglich«, — lautet dieſe müde Weisheit! Angſt und Furcht vor der möglichen Vernichtung des Gutes treibt hier den Suchenden in eine immer wachſende »Leere«, — und aus Furcht, die poſitiven Güter zu verlieren, vermag er ſchließlich keines zu gewinnen.[2] Es iſt aber ſicher, daß

---

1) Die Gottesidee wird hier zur bloßen »Seinsidee«, und die Werte ſollen auf die bloße »Seinsfülle« zurückgeführt werden, die er mit »Vollkommenheit« bezeichnet.

2) Offenbar wird hier das Axiom: »die Exiſtenz eines poſitiven Wertes iſt ſelbſt ein poſitiver Wert« in den falſchen Satz umgedeutet, es ſei ſchon die

die bloße objektive Dauer der Güter in der Zeit ſie niemals wertvoller machen kann.

Aber etwas ganz anderes beſagt der Satz, es ſeien die Werte, die höher ſind (nicht die Güter), weſensnotwendig auch phänomenal im Verhältnis zu den niedrigeren Werten als »dauerhaft« gegeben. »Dauer« iſt natürlich an erſter Stelle ein abſolutes und qualitatives Zeitphänomen, das durchaus nicht nur das Fehlen einer »Sukzeſſion« darſtellt, ſondern ein ebenſo poſitiver Modus iſt, wie Inhalte die Zeit erfüllen, wie die Sukzeſſion.[1] Mag es relativ ſein, was wir (im Verhältnis zu einem anderen) »dauernd« nennen, ſo iſt doch die Dauer ſelbſt nicht relativ, ſondern abſolut vom Tatbeſtand der »Sukzeſſion« (reſp. des Wechſels) als Phänomen unterſchieden. Und es iſt dauerhaft ein Wert, der das Phänomen des Durch-die-Zeit-hindurch-Exiſtieren-»könnens« an ſich hat, – ganz gleichgültig, wie lange auch ſein dinglicher Träger exiſtiere. Und dieſe »Dauer« kommt ſchon dem beſtimmt geartet »Wertvollſein von etwas« zu. So z. B. wenn wir den Akt der Liebe zu einer Perſon (auf Grund ihres Perſonwertes) vollziehen! Dann liegt ſowohl im Werte, worauf wir gerichtet ſind, als im erlebten Werte des Liebesaktes das Phänomen der Dauer und darum auch der »Fortdauer« dieſer Werte und dieſes Aktes eingeſchloſſen. Es widerſpräche alſo einem Weſenszuſammenhange, eine innere Haltung zu haben, die z. B. dem Satze entſpräche: »Ich liebe dich jetzt; oder eine beſtimmte Zeit«. Und dieſer Weſenszuſammenhang beſteht – gleichgültig, wie lange faktiſch die wirkliche Liebe zu der wirklichen Perſon in der objektiven Zeit währt. Finden wir etwa, daß in der faktiſchen Erfahrung jener Zuſammenhang der Perſonenliebe mit der Dauer nicht erfüllt bleibt, daß eine Zeit kommt, da wir die Perſon »nicht mehr lieben«, ſo pflegen wir daher zu ſagen entweder: »Ich habe mich getäuſcht, ich habe die Perſon nicht geliebt; es war z. B. nur eine Intereſſengemeinſchaft uſw., was ich für Liebe hielt«; oder: »ich habe mich in der wirklichen Perſon (und ihrem Wert) getäuſcht«.

Exiſtenz überhaupt ein poſitiver Wert. Analog wie der Peſſimismus den Satz, daß die Nichtexiſtenz eines negativen Wertes ſelbſt ein poſitiver Wert ſei, umdeutet in den Satz, es ſei die Nichtexiſtenz überhaupt ein poſitiver Wert.

[1] Es iſt ein Irrtum, wenn z. B. David Hume die Zeit überhaupt nur an der »Sukzeſſion« verſchiedener Inhalte haften läßt, alſo annimmt, daß – beſtünde die Welt aus einem einzigen, gleichbleibenden Inhalt – auch keine Zeit wäre, wenn er die »Dauer« alſo nur in der Relation zweier Sukzeſſionen von verſchiedener Geſchwindigkeit beſtehen läßt. »Dauer« iſt nicht eine bloße Sukzeſſionsdifferenz, ſondern eine poſitive Qualität, die auch ohne jede Sukzeſſionserſcheinung erſchaubar iſt.

Denn das »sub specie quadam aeterni« gehört zum *Weſen* des echten Liebesaktes. Andererſeits iſt an dieſem Beiſpiel klar zu ſehen, daß die bloße faktiſche Dauer einer Gemeinſchaft natürlich gar nicht beweiſt, daß Liebe das Band iſt, das ſie begründet. Auch eine Intereſſengemeinſchaft oder Gewohnheit z. B. kann *beliebig lange faktiſch währen*, ebenſo lange — oder länger — wie eine faktiſche »Perſonenliebe«. Gleichwohl liegt es im *Weſen* der *Intereſſengemeinſchaft*, d. h. bereits in dem Weſen ſolcher Intention und des in ihr erſcheinenden Wertes, — nämlich des Nutzens — gegenüber der Liebe und den zu *ihr* gehörigen Werten, »flüchtig« zu ſein. Ein ſinnlich Angenehmes, das wir genießen, reſp. das betreffende »Gut«, mag beliebig lang oder kurz (in der objektiven Zeit) dauern; und ebenſo das faktiſche *Fühlen* dieſes Angenehmen! Gleichwohl liegt es im *Weſen* dieſes Wertes, daß er z. B. ſchon dem Werte der Geſundheit gegenüber, erſt recht etwa dem Werte der »Erkenntnis« gegenüber, »*als wechſelnd*« *gegeben* iſt; und dies in jedem Akte ſeiner Erfaſſung.

Am deutlichſten wird dies bei den qualitativ grundverſchiedenen Akten, in denen wir Werte fühlen, und den *Werten* dieſer Erlebniſſe.[1] So etwa gehört es zum *Weſen* der »Seligkeit« und ihres Gegenſatzes, der »Verzweiflung«, daß ſie im Wechſel von »Glück« und »Unglück« verharren und »dauern« — gleichgültig, wie lange ſie *objektiv* währen mögen; zum Weſen von »Glück« und »Unglück«, daß ſie im Wechſel von »Freuden« und »Leiden«, zum Weſen einer »Freude« und eines »Leides«[2], daß ſie im Wechſel z. B. der (vitalen) »Behaglichkeit« und »Unbehaglichkeit«, zum Weſen der »Behaglichkeit« und »Unbehaglichkeit«, daß ſie im Wechſel ſinnlicher Wohl- und Schmerzzuſtände *verharren und dauern*. Hier liegt ſchon in der »Qualität« des betreffenden Gefühlserlebniſſes auch die »*Dauerhaftigkeit*« weſensnotwendig inbegriffen; ſie ſind, wann immer, wem immer und wie *lange* immer ſie faktiſch gegeben ſind, als »dauernd« oder »wechſelnd« gegeben. Wir erleben in ihnen ſelbſt, wo wir ſie erleben — ohne auf die Erfahrung ihrer *faktiſchen Dauer* warten zu müſſen —, eine beſtimmte »Dauerhaftigkeit« und damit ein beſtimmtes Maß von zeitlicher »Ausgebreitetheit« in der Seele und einer »Durchdrungenheit« der Perſon von ihnen, die zu ihrem *Weſen* gehört. Inſofern alſo kommt dieſem »Kriterium« der »Höhe« eines Wertes zweifellos eine Bedeutung zu. Die niederſten Werte ſind zugleich die weſenhaft »flüchtigſten«, die höchſten zugleich die »ewigen« Werte. Und dies iſt ganz unabhängig z. B. von der empiriſchen »Abſtumpfbarkeit« alles bloß ſinnlichen Fühlens und ähnlichem, was nur zur pſychophyſiſchen Beſchaffenheit der beſonderen Träger des Fühlens gehört.

---

[1] Werterlebniſſe und die Erlebniswerte dieſer Erlebniſſe von Werten ſind natürlich zu ſcheiden.

[2] Als phänomenologiſche Einheiten genommen.

Ob aber dieſes »Kriterium« auch ein urſprüngliches Weſenskriterium für die Höhe der Werte iſt, iſt eine andere Frage.

2. Auch das iſt zweifellos, daß die Werte um ſo »höher« ſind, je weniger ſie »teilbar« ſind — d. h. zugleich, je weniger ſie bei der Teilnahme Mehrerer an ihnen »geteilt« werden müſſen. Die Tatſache, daß die Teilnahme Mehrerer z. B. an »materiellen« Gütern nur durch deren Teilung möglich iſt (ein Stück Tuch, ein Laib Brot uſw.), hat ihre letzte phänomenologiſche Baſis darin, daß die Werte des ſinnlich Angenehmen weſenhaft deutlich extenſiv[1] ſind und die ihnen entſprechenden Gefühlserlebniſſe am Körper lokaliſiert und gleichfalls extenſiv auftreten. So iſt das Angenehme des Süßen uſw. auf dem Zucker ausgebreitet und das entſprechende ſinnliche Gefühl auf der »Zunge«. Dieſe einfache phänomenologiſche Tatſache, die auf das Weſen dieſer Wertart und dieſes Gefühlszuſtandes geht, iſt es, die zur Folge hat, daß auch die materiellen »Güter« nur dadurch zur Verteilung kommen können, daß ſie ſelbſt geteilt werden und daß ihr Wert in einer wechſelnden Proportion zu ihrer dinglichen Größe ſteht — und zwar in demſelben Maße, als ſie noch ungeformt ſind, alſo »rein« materielle Güter ſind. So iſt z. B. ein Stück Tuch auch — ungefähr — das Doppelte wert wie die Hälfte des Stückes. Die Größe des Wertes richtet ſich hier noch nach der Größe ſeiner Träger. Dazu ſteht z. B. im äußerſten Gegenſatze das »Kunſtwerk«, das von Hauſe aus »unteilbar« iſt und von dem es kein »Stück« Kunſtwerk geben kann. Es iſt daher weſensgeſetzlich ausgeſchloſſen, daß derſelbe Wert von der Art des »ſinnlichen Angenehmen« ohne Teilung ſeines Trägers und damit ſeiner ſelbſt von einer Mehrheit von Weſen gefühlt — und genoſſen — werden kann. Darum liegt auch der »Intereſſenkonflikt« hinſichtlich des Strebens nach Realiſierung dieſer Werte ebenſo wie hinſichtlich ihres Genuſſes im Weſen dieſer Wertart — noch ganz abgeſehen von der vorhandenen Gütermenge (die nur für den ſozialen Wirtſchaftswert der materiellen Güter ins Gewicht fällt); d. h.

---

[1] »Extenſiv« beſagt noch nicht »in räumlicher Ordnung«, geſchweige denn »meßbar«. So iſt ein Schmerz im Beine oder ein ſinnliches Gefühl ſeiner Natur nach lokaliſiert und extenſiv — darum aber durchaus nicht raumartig geordnet, geſchweige gar »im« Raume.

aber auch, es gehört zum *Weſen* dieſer Werte, daß ſie die Individuen, die ſie fühlen, *trennen* und nicht *vereinen*.[1]

Anders verhalten ſich hingegen — um den äußerſten Gegenſatz hierzu zuerſt zu nennen — die Werte des »Heiligen«; desgleichen ſchon die Werte der »Erkenntnis«, des »Schönen« uſw. und die ihnen entſprechenden *geiſtigen* Gefühle. Bei ihnen fehlt mit der Teilnahme an der Ausdehnung und mit der Teilbarkeit auch die Nötigung, daß ihre Träger geteilt werden, wenn ſie von einer *Mehrheit* von Weſen gefühlt und erlebt werden ſollen. Ein Werk geiſtiger Kultur kann gleichzeitig von beliebig vielen erfaßt und in ſeinem Werte gefühlt und genoſſen werden. Denn es liegt im Weſen der Werte dieſer Art (wie immer dieſer Satz durch die Exiſtenz der Träger dieſer Werte und deren Stofflichkeit, durch die Begrenztheit des möglichen Zugangs zu dieſen Trägern, z. B. Kaufen von Büchern, Unzugänglichkeit der materiellen Träger des Kunſtwerks, ſcheinbar relativ wird), ohne *jede* Teilung und Verminderung *ſchrankenlos mitteilbar* zu ſein. Nichts aber *vereint* die Weſen ſo unmittelbar und innig, wie die gemeinſame Anbetung und Verehrung des »Heiligen«, das ſeinem Weſen nach einen »materiellen« Träger — wenn auch nicht ein ſolches Symbol — ausſchließt. Und hier an erſter Stelle des »abſolut« und »unendlich Heiligen«, der unendlichen heiligen Perſon — des »Göttlichen«. Dieſer Wert — des »Göttlichen« — iſt prinzipiell jedem Weſen zu »eigen«, eben da es der *unteilbarſte* iſt. Wie immer das faktiſch als »heilig« in der Geſchichte zur Geltung Gekommene (z. B. in den Religionskriegen und konfeſſionellen Streitigkeiten) die Menſchen *getrennt* haben mag, ſo liegt es doch ſchon im Weſen der *Intention auf das Heilige*, daß ſie *eint und verbindet*. Alle mögliche Trennung liegt hier nur in ſeinen *Symbolen und Techniken* — nicht in ihm ſelbſt.

Aber ſo ſicher es ſich hier — wie dieſe Beiſpiele zeigen — um »Weſenszuſammenhänge« handelt, ſo fraglich iſt es doch, ob das Kriterium der Ausdehnung und Teilbarkeit das urſprünglichſte Weſen von »höheren« und »niederen« Werten ausmacht.

3. Ich ſage, daß der Wert von der Art b den Wert von der Art a »*fundiere*«, wenn ein beſtimmter einzelner Wert a nur *gegeben* ſein kann, ſofern irgendein beſtimmter Wert b bereits

---

[1] Auch ein »Mitfühlen« iſt bei dem Fühlen dieſer Werte am meiſten ausgeſchloſſen. Es iſt nicht möglich, einen ſinnlichen Genuß ſo mitzufühlen wie eine Freude, oder einen Schmerz (im ſtrengen Sinne) wie ein Leid. Siehe hierzu meine Abhandlung »Zur Phänomenologie des Mitgefühls und von Liebe und Haß«, Niemeyer, 1913.

gegeben iſt; und dies weſensgeſetzlich! Dann iſt aber der jeweilig »fundierende« Wert, d. h. hier der Wert b, auch jeweilig der »höhere« Wert. So iſt der Wert des »Nützlichen« »fundiert« in dem Wert des »Angenehmen«. Denn das »Nützliche« iſt der Wert deſſen, was ſich – ohne Schluß – ſchon in der unmittelbaren Anſchauung als »Mittel« zu einem Angenehmen ausweiſt, z. B. der »Werkzeuge«. Ohne das Angenehme gäbe es kein »Nützliches«. Andererſeits iſt der Wert des Angenehmen – ich meine das Angenehme als Wert – weſensgeſetzlich »fundiert« in einem vitalen Wert, z. B. der Geſundheit; das Fühlen eines Angenehmen (reſp. ſein Wert) aber im Werte des Fühlens des Lebeweſens (z. B. ſeiner Friſche, Kraft), das dieſen Wert des Angenehmen durch ſein ſinnliches Fühlen erfaßt. Auch der rein vitale – ſubjektive – »Lebenswert« – unabhängig von allen geiſtigen Werten – erſchöpft ſich *nicht* in Gefühlen des Angenehmen, ſondern *regiert* die Fülle der Qualitäten und die Größe der Werte »Angenehm«, die ein Weſen fühlt. Dieſer Satz iſt als Weſensgeſetz ganz unabhängig von allen *induktiven* Erfahrungen, die z. B. über die Beziehungen von faktiſcher Geſundheit und faktiſcher Krankheit zu Luſt- und Unluſtgefühlen beim Menſchen beſtehen – daß z. B. viele Lungenkrankheiten, der Erſtickungstod in einer beſtimmten Phaſe, die Euphorie in der Paralyſe uſw. mit ſtarken Luſtgefühlen verbunden ſind, oder daß die Ausreißung eines Nagels (trotz der Bedeutungsloſigkeit der Exiſtenz dieſes Organes für den ganzen Lebensprozeß) größeren Schmerz verurſacht, wie die Abtragung der Großhirnrinde, trotz ihrer Tödlichkeit, und analoge Tatſachen. Denn es iſt *evident*, daß der Wert des Angenehmen des *kranken* Lebens dem Werte des Angenehmen des *geſunden* Lebens auch bei Gleichheit der Annehmlichkeit oder größerer Annehmlichkeit des kranken Lebens *untergeordnet* iſt. Wer – auch der beliebig Unglückliche – würde den Paralytiker um ſeine Euphorie »beneiden«? Obengenannte Tatſachen zeigen nur, daß wir zwiſchen dem vitalen *Wohle* des ganzen Organismus (als Träger des Lebenswertes) und ſeiner Teile, z. B. Organe, Gewebe uſw., zu unterſcheiden haben (als Träger von Lebenswerten). Die Grenze des Lebenswertes nach unten oder der »Tod« hebt weſensgeſetzlich auch den Wert des Angenehmen auf (reſp. der ganzen Wertſphäre des »Angenehmen« und »Unangenehmen«). Es iſt alſo *irgendein* »*poſitiver Lebenswert*« »fundierend« für dieſe Wertreihe.

So unabhängig nun aber auch die Wertreihe des *Edlen* und *Gemeinen* von der Wertreihe der eigentlich geiſtigen Werte (z. B. Erkenntnis, Schönheit uſw.) iſt, ſo iſt doch auch dieſe Wertreihe noch in jener letzteren »fundiert«. Denn nur ſofern das *Leben* ſelbſt (in aller ſeiner Ausgeſtaltung) Träger von Werten *iſt*, die nach einer abſolut objektiven Rangordnung der Werte eine beſtimmte Höhe einnehmen, *hat* es ja faktiſch dieſe Werte. Eine ſolche »Rangordnung« iſt aber nur durch *geiſtige* Akte erfaßbar, die nicht ſelbſt wieder vital bedingt ſind. Daß beiſpielsweiſe der Menſch das Wertvollſte aller Lebeweſen iſt, das wäre nur eine »anthropomorphe« Einbildung, wenn der Wert dieſer Werterkenntnis mit *allen* geiſtigen Werten (und alſo auch dem Wert dieſer Erkenntnis, »daß der Menſch das wertvollſte Lebeweſen iſt«), auf »den Menſchen relativ« wäre. Aber faktiſch iſt jener Satz unabhängig vom Menſchen »für« den Menſchen (das »für« im objektiven Sinne) »wahr«. Nur ſofern es geiſtige Werte gibt und geiſtige Akte, in denen ſie erfaßt werden, hat das *Leben ſchlechthin* – abgeſehen von der Differenzierung der vitalen Wertqualitäten *untereinander* – einen Wert. Wären die Werte »relativ« auf das Leben, ſo hätte das *Leben ſelbſt keinerlei Wert*. Es wäre ſelbſt ein wertindifferentes Sein.

Alle möglichen Werte aber ſind »fundiert« auf den *Wert eines unendlichen perſönlichen Geiſtes* und der vor ihm ſtehenden »*Welt der Werte*«. Die Werte erfaſſenden Akte ſind ſelbſt nur die abſolut objektiven Werte erfaſſend, ſofern ſie »*in*« ihm vollzogen werden, und die Werte nur abſolute Werte, ſofern ſie in dieſem Reiche erſcheinen.

4. Als ein Kriterium der Werthöhe gilt auch die »Tiefe der Befriedigung«, welche ſchon ihr Fühlen begleitet. Aber ſicher *beſteht* ihre »Höhe« nicht in der »Tiefe der Befriedigung«. Gleichwohl iſt es ein Weſenszuſammenhang, daß der »höhere Wert« auch eine »tiefere Befriedigung« gibt.[1] Was hier »Befriedigung« genannt wird, hat mit *Luſt* nichts zu tun, wie ſehr auch »Luſt« ihre Folge ſein mag. »Befriedigung« iſt ein *Erfüllungserlebnis*. Nur da, wo eine Intention auf einen Wert durch deſſen Erſcheinen erfüllt wird, ſtellt es ſich ein. *Ohne Annahme* objektiver Werte gibt es keine »Befriedigung«. »Befriedigung« iſt aber andererſeits nicht notwendig an ein »*Streben*« gebunden. Sie iſt von dem Erfüllungserlebnis, z. B. bei der Realiſierung des Gewünſchten oder bei dem Eintreten eines Erwarteten, noch verſchieden, wie ſehr dies auch Spezialfälle davon ſind. Gerade im ruhigen Fühlen und dem vollen gefühlsmäßigen »Beſitzen« eines poſitiv wertvollen Gutes iſt ſogar der reinſte Fall der »Befriedigung« gegeben, d. h. da, wo alles »Streben« ſchweigt; auch

---

1) Eine Rückführung des höheren Wertes auf den Wert der tieferen Befriedigung hat mit Feinheit H. Cornelius verſucht (ſ. Einleitung in die Philoſophie).

muß nicht notwendig ein Streben *vorhergegangen* ſein, *damit* Befriedigung eintrete. »Befriedigung« bereitet ſchon das bloße Erfaſſen von Werten, gleichgültig ob ſie vorher in einem Streben oder Wollen als »zu realiſierend« gegeben waren oder nicht. Von dem »Grade« der Befriedigung aber müſſen wir die hier allein in Betracht kommende »*Tiefe*« unterſcheiden. »Tiefer« als eine andere aber nennen wir eine Befriedigung im Fühlen eines Wertes dann, wenn ihr Daſein ſich *unabhängig* erweiſt vom Fühlen des anderen Wertes und der *damit* verbundenen »Befriedigung«, dieſe aber abhängig von jener. Es iſt z. B. ein ganz eigentümliches Phänomen, daß uns ſinnliche Vergnügungen oder harmloſe äußerliche Freuden (z. B. an einem Feſte oder an einem Spaziergange) dann und *nur* dann voll »befriedigen«, wenn wir in der »zentraleren« Sphäre unſeres Lebens – da wo es uns »ernſt« iſt – uns »befriedigt« fühlen. Nur gleichſam auf dem Hintergrund dieſes tieferen *Befriedigtſeins* ertönt auch das voll befriedigte Lachen über die äußerlichſten Freuden des Lebens, wogegen umgekehrt bei Nichtbefriedigung in jenen zentralen Schichten an die Stelle der vollen Befriedigung an dem Fühlen der niedrigeren Werte ſofort ein »unbefriedigtes« raſtloſes Suchen nach *Genußwerten* tritt, ſo daß man geradezu ſchließen kann, daß jede der tauſend Formen des praktiſchen Hedonismus immer ein Zeichen einer »Unbefriedigtheit« hinſichtlich der höheren Werte iſt. Denn der Grad des *Suchens* nach Luſt ſteht mit der Tiefe der Befriedigung an einem Gliede der Rangreihe in umgekehrtem Verhältnis.

Aber wie immer dieſe Kriterien für das Höherſein eines Wertes auf Weſenszuſammenhängen beruhen mögen, den *letzten* Sinn dieſes Höherſeins vermögen ſie nicht zu geben. Gibt es nicht noch ein tiefer liegendes Prinzip als die genannten, durch das wir den letzten Sinn dieſes »Höherſeins« zu erfaſſen vermögen? Und aus dem ſich die bisher genannten Kriterien herleiten laſſen?

5. Wie immer die »Objektivität« und die »Tatſachennatur« allen »Werten« zukommt und ihre Zuſammenhänge *unabhängig* ſind von der Realität und dem realen Zuſammenhang der Güter, in denen ſie wirklich ſind, ſo beſteht doch zwiſchen ihnen noch ein Unterſchied, der auch mit Apriorität und Apoſteriorität nichts zu tun hat: das iſt die *Stufe der* »*Relativität* der Werte« oder auch ihr Verhältnis zu den »*abſoluten* Werten«.[1]

---

[1] Ein »relativer« Wert iſt darum, weil er relativ iſt, durchaus kein »ſubjektiver« Wert. Ein halluziniertes Körperding iſt z. B. »relativ« auf ein In-

Der grundlegende gegenſeitige Weſenszuſammenhang zwiſchen Akt und Gegenſtand bringt es mit ſich, daß wir da auch keine objektive Exiſtenz von Werten oder Wertarten vorausſetzen dürfen (von wirklichen Gütern, die Werte dieſer Art tragen, ganz abgeſehen), wo ſich nicht auch zum Erleben dieſer Wertart *zugehörige* Akt- und Funktionsarten finden. Für ein nicht ſinnlich fühlendes Weſen z. B. exiſtiert auch kein Wert des Angenehmen. Wohl exiſtiert für es der Tatbeſtand, daß es ſinnlich fühlende Weſen gibt«, und »daß ſie die Werte des Angenehmen fühlen« – auch der *Wert* dieſes Tatbeſtandes und ſeiner einzelnen Fälle. Aber der *Wert des Angenehmen ſelbſt* beſteht für ein ſo gedachtes Weſen nicht. Niemand wird von Gott z. B. zu denken wagen, er *erlebe* alle Werte des Angenehmen, die Tiere und Menſchen erleben. In dieſem Sinne ſage ich, es ſei der Wert des Angenehmen »relativ« auf »ſinnlich-fühlende Weſen«; es ſei z. B. auch die Wertreihe »edel und gemein« relativ auf »Lebeweſen«. Dagegen ſage ich, es ſeien *abſolute Werte* diejenigen Werte, die für ein »reines« Fühlen (Vorziehen, Lieben), d. h. für ein von dem *Weſen* der Sinnlichkeit und dem *Weſen* des Lebens in ſeiner Funktionsart und ſeinen Funktionsgeſetzen *unabhängiges* Fühlen exiſtieren. Solcher Art ſind z. B. die *ſittlichen* Werte. Im *reinen* Fühlen vermögen wir – ohne die ſinnlichen Gefühlsfunktionen, durch die wir ſelbſt (oder Andere) Angenehmes genießen, zu vollziehen – das Fühlen dieſer Werte wohl noch (und zwar gefühlsmäßig) zu »verſtehen«; aber wir vermögen ſie nicht *ſelbſt* zu fühlen. So kann Gott die Schmerzen »verſtehen«, ohne ſie zu fühlen.

Eine ſo geartete Relativität des Seins der Wert*arten* ſelbſt hat natürlich mit der ganz anderen Relativität der *Güterarten*, die jeweilige *Träger* einer ſolchen Wertart ſind, *nichts* zu tun. Denn dieſe Güterarten ſind ja *außerdem* noch relativ auf die beſondere faktiſche Konſtitution, d. h. die pſychophyſiſche Konſtitution der betreffenden realen Weſen. Die Tatſachenreihen von der Art, daß z. B. dieſelben Sachen, die für die einen Tiere Gifte ſind, für andere Tiere Nahrung ſind, oder daß für den pervertierten Trieb eines Art-

---

dividuum; gleichwohl iſt dieſer Gegenſtand nicht »ſubjektiv«, wie es ein »Gefühl« iſt; eine Gefühlshalluzination z. B. iſt *zugleich* »ſubjektiv« und »relativ« auf das Individuum; ein *wirkliches* Gefühl aber iſt »ſubjektiv«, aber *nicht* »relativ auf das Individuum« – auch wenn z. B. nur das Individuum *Zugang* zur Erkenntnis ſeiner Realität hat. Andererſeits aber iſt auch ein Spiegelbild – ohne relativ auf das Individuum zu ſein – ein auf Spiegel und geſpiegelten Gegenſtand »*relatives*« phyſikaliſches Phänomen.

gliedes das angenehm iſt, was für das normale Glied der Art »unangenehm« und »peinlich« iſt uſw., beſtimmen nur eine Relativität der Werte in Beziehung auf die jeweiligen Gütereinheiten; ſie ſtellen aber durchaus keine Seinsrelativität der Werte ſelbſt dar. Dieſe Relativität iſt eine ſolche »zweiter Ordnung«, die mit jener Relativität »erſter Ordnung« nichts zu tun hat. Man kann nun aber jene Relativität der Wertarten ſelbſt durchaus nicht auf die Relativität der Güter (in Bezug auf die Wertarten) zurückführen. Sie iſt davon weſensverſchieden. Z. B. gibt es auch zwiſchen relativen Werten »aprioriſche« Zuſammenhänge, nicht aber zwiſchen Gütern.[1]

In dieſem Sinne der Worte »relativ« und »abſolut« nun behaupte ich, daß es ein Weſenszuſammenhang ſei, daß die in der unmittelbaren Intuition »als höher« gegebenen Werte auch diejenigen ſind, die im Fühlen und Vorziehen ſelbſt (nicht alſo erſt durch Überlegung) als die dem abſoluten Werte näheren Werte gegeben ſind. Es gibt ganz unabhängig von »Urteil« und »Überlegung« ein unmittelbares Fühlen der »Relativität« eines Wertes, für welche die Variierbarkeit des relativen Wertes bei gleichzeitiger Konſtanz des weniger »relativen« (handle es ſich dabei um Variierung und Konſtanz in Hinſicht auf »Dauer«, »Teilbarkeit«, »Tiefe der Befriedigung«) wohl eine Beſtätigung, nicht aber ein Beweis iſt. So hat der Wert einer Erkenntnis der Wahrheit oder die ſtille in ſich ruhende Schönheit eines Kunſtwerkes – ganz unabhängig von der Prüfung ihres Standhaltens – gegenüber der »Erfahrung des Lebens« – die uns vielleicht häufiger von den wahren abſoluten Werten abführt, als ſie uns ihnen zuführt – eine phänomenale Abgelöſtheit von dem gleichzeitigen Gefühl unſeres Lebens und erſt recht unſerer ſinnlichen Zuſtände; ſo hat im echten reinen Liebesakt zu einer Perſon ſchon in ſeinem Erleben – ohne Prüfung ſeines Standhaltens in den Wechſelfällen von Glück und Leid und inneren und äußeren Schickſalen des Lebens – der Wert dieſer Perſon eine Abgelöſtheit von allen gleichzeitig beſtehenden, im Gefühl gegebenen Wertſchichten unſerer perſönlichen Wertewelt, ſofern wir ſie noch an unſere Sinne und unſere Lebensgefühle gebunden erleben, ſo daß uns ganz unmittelbar in der Art der Wertgegebenheit auch die Gewähr (nicht etwa die »Folgerung«) aufgeht, daß hier ein abſoluter Wert vorliegt. Es iſt nicht das faktiſche Standhalten in der Erfahrung oder die Verallgemeinerungsfähigkeit des Urteils: »Dies iſt ein abſoluter Wert für *alle* Lebensmomente unſeres Lebens«, die uns jene *Evidenz* des abſoluten Wertes *gibt*; ſondern es iſt die *gefühlte Abſolutheit* ſeiner, die uns jetzt ſchon den Gedanken eines Aufgebens oder eines Verzichtes auf ihn zugunſten anderer Werte als »*mögliche* Schuld« und als »Abfall« von der eben erreichten Höhe unſerer Wertexiſtenz fühlen macht.

---

[1] Nur daß es für alle Werte auch »Güter« geben muß, iſt ein abſolut aprioriſcher Zuſammenhang.

Während die »Relativität« der Werte auf Gütereinheiten (und damit auch auf unſere pſychophyſiſche Konſtitution) erſt durch Urteil und Schluß gefunden iſt – durch Vergleichung und Induktion –, iſt *dieſe Relativität* und *Abſolutheit* auch im Fühlen unmittelbar gegeben. Hier vermögen uns die Urteilsſphäre und die zu ihr gehörigen Akte des Vergleichens und der Induktion die unmittelbare Tatſache des im Fühlen des Wertes ſelbſt gegebenen »Relativſeins« oder »Abſolutſeins« ſeiner viel eher zu verſtecken als ſie aufzuklären. Es gibt eine *Tiefe* in uns, wo wir immer heimlich wiſſen, was es mit den von uns erlebten Werten hinſichtlich *ihrer* »Relativität« für eine Bewandtnis hat;[1] wie immer wir ſie uns auch durch Urteil, Vergleich und Induktion zu *verſtecken* ſuchen mögen.

Das Weſensmerkmal (als urſprünglichſtes) iſt alſo für den »höheren Wert«, daß er der *weniger* »*relative*«, für den »höchſten« Wert, daß er der »*abſolute*« Wert iſt. Die anderen Weſenszuſammenhänge ſind auf dieſen gegründet.

4. *Aprioriſche Beziehungen zwiſchen Werthöhe und »reinen« Trägern der Werte.*

Was wir an erſter Stelle von einer Ethik zu fordern haben, das iſt, die in dem Weſen der Werte gegründete Ordnung nach »höher« und »niedriger« – ſoweit ſie unabhängig iſt von allen möglichen poſitiven Güter- und Zweckſyſtemen – nun auch *feſtzuſtellen*. Dies kann nicht an dieſer Stelle unſere Aufgabe ſein. Hier genüge es, die *Arten* aprioriſcher Ordnungen von Werten näher zu kennzeichnen.

Wir finden hier aber zwei Ordnungen, von denen die eine die Höhe der Werte nach ihren *weſenhaften Trägern* beſtimmt im Range geordnet enthält; wogegen die andere Ordnung eine *rein materiale* Ordnung iſt, inſofern ſie zwiſchen den letzten Einheiten der *Wertqualitätenreihen* – die wir »*Wertmodalitäten*« nennen wollen – ſtattfindet. Hier iſt zunächſt von der erſten dieſer Ordnungen die Rede. Sie kann gegenüber der zweiten auch – relativ – »formal« heißen.

---

[1] »Skeptiker«, »Anthropologiſt«, iſt in der Theorie immer nur der, der fühlt, daß *er* ſo *recht* und *eigentlich* nichts »weiß« – im Gegenſatze z. B. zu Sokrates, der *weiß* und es auch fühlt, er *wiſſe*, »daß er nichts weiß«; in der Moral aber der, der (heimlich) fühlt, daß »ſeine Werte keine abſoluten Werte ſind« – im Gegenſatze zu dem Worte Jeſu »Niemand iſt gut«, bei dem er im Fühlen des »abſoluten« Wertes fühlt, daß *Niemand* ſein Träger iſt – außer Gott.

Ich gebe zunächſt einen kurzen Überblick über die *weſenhaften* Träger von Werten.

a) Perſon- und Sachwerte.

Unter »Perſonwerten« verſtehen wir hier alle Werte, die der *Perſon* ſelbſt *unmittelbar* zukommen. Unter Sachwerten aber alle Werte von Wert*dingen*, wie ſie die »Güter« darſtellen. Unter den »Gütern« kann es dann wieder materielle Güter (Genußgüter und Nutzgüter), vital wertvolle Güter (wie z. B. alle Wirtſchaftsgüter) und »geiſtige Güter«, wie z. B. Wiſſenſchaft und Kunſt uſw., d. h. die eigentlichen »Kulturgüter« geben. Dagegen gehören zu den *Perſonwerten* 1. *die Werte der Perſon* »*ſelbſt*« und 2. *die Tugendwerte*. In dieſem Sinne ſind nun Perſonwerte ihrem *Weſen* nach *höhere Werte wie Sachwerte*.

b) Eigen- und Fremdwerte.

Die Einteilung der Werte in »Eigen- und Fremdwerte« hat mit jener von Perſon- und Sachwerten nichts zu tun. Eigenwerte und Fremdwerte können ja wiederum »Perſon-« und »Sachwerte« ſein; desgleichen »Aktwerte«, »Funktionswerte« und »Zuſtandswerte«. Fremdwerte und Eigenwerte ſind an Höhe gleich.[1] Dagegen iſt es fraglich (und ſoll hier, wo wir ja nur die *Arten* der aprioriſchen Beziehungen, nicht aber ſie ſelbſt auseinanderſetzen, nicht weiter unterſucht werden), ob nicht ſchon das *Erfaſſen* eines »Fremdwertes« einen höheren Wert hat, als das Erfaſſen eines »Eigenwertes«; *ſicher* aber iſt es, daß die Akte der Realiſierung eines Fremdwertes höherwertig ſind, als jene der Realiſierung eines Eigenwertes.

c) Aktwerte, Funktionswerte, Reaktionswerte.

Träger von Werten ſind weiterhin die *Akte* (z. B. Erkenntnisakte, Akte von Liebe und Haß, Willensakte), die *Funktionen* (z. B. Hören, Sehen, Fühlen uſw.), ſodann die *Antwortsreaktionen*,

---

1) Es iſt ein richtiger Beweis, den Eduard v. Hartmann gibt (ſ. »Phänomenologie des ſittlichen Bewußtſeins«), daß Fremdwerte für höher als Eigenwerte nur gelten können, wenn der Peſſimismus gilt (im ontologiſchen Sinne), d. h. wenn das *Sein* ſelbſt ein *Unwert* iſt. Huldigten wir dieſer (falſchen) peſſimiſtiſchen Vorausſetzung, ſo würden wir ihm zuſtimmen.

wie »Sich freuen über etwas«, darunter die Reaktionen gegen andere Menſchen, wie *Mitfühlen*, *Rache* uſw., die den »ſpontanen Akten« gegenüberſtehen. Sie ſind alle den Perſonwerten an Wert untergeordnet. Aber auch zwiſchen *ihren* Werten gibt es aprioriſche Beziehungen hinſichtlich ihrer Werthöhe. So ſind die Aktwerte – an ſich – höher wie die Funktionswerte und beide höher als die bloßen »Antwortsreaktionen«, die ſpontanen Verhaltungsweiſen aber höher als die reaktiven.

d) Geſinnungs-, Handlungs-, Erfolgswerte.

Analog ſind die Geſinnungswerte und Handlungswerte (die beide noch »ſittliche« Werte ſind im Unterſchiede von den »Erfolgswerten«), ſowie die dazwiſchenliegenden Wertträger, wie »Abſicht«, »Vorſatz«, »Entſchluß«, »Ausführung«, Träger von Werten, die (unangeſehen ihres beſonderen Gehalts) in einer beſtimmten Höhenordnung ſtehen. Auch dieſe ſei hier nicht entwickelt.

e) Intentionswerte und Zuſtandswerte.

Alle Werte von intentionalen Erlebniſſen ſind gleichfalls an ſich höher, als die Werte von bloß zuſtändlichen Erlebniſſen, z. B. den ſinnlichen und leiblichen Gefühls*zuſtänden*. Die Erlebniswerte entſprechen hierbei ihrer Höhe nach der Höhe der erlebten Werte.

f) Fundamentwerte, Formwerte und Beziehungswerte.

Träger von Werten ſind innerhalb aller Verbindungen von Perſonen einmal die *Perſonen ſelbſt*, ſodann die *Form*, in der ſie verbunden ſind, drittens die *Beziehung*, die ihnen innerhalb dieſer Form als erlebt gegeben iſt. So haben wir z. B. bei einer Freundſchaft oder der Ehe einmal die Perſonen als »Fundamente« dieſes Ganzen, zweitens die »Form« der Verbindung, endlich die (erlebte) »Beziehung« der Perſonen innerhalb dieſer Form zu unterſcheiden; ſo iſt etwa der Wert der *Eheform*, die hiſtoriſch ganz unabhängig von den beſonderen *Beziehungserlebniſſen* und *ihrem* Werte wechſelt (alſo von »guten« und »ſchlechten« Ehen, die in *allen* »Formen« *möglich* ſind) zu ſcheiden von dem Wert der Beziehung, die *innerhalb* dieſer Form zwiſchen den Perſonen beſteht. Aber auch die Beziehung ſelbſt iſt ein *beſonderer* Wertträger, deſſen Wert *nicht* in den Werten der Fundamente und der Form aufgeht. Es iſt aber nun alle »Gemeinſchaft« als ſittlicher Wertträger von einem aprioriſchen Wertverhältnis zwiſchen dieſen *Wertarten* beherrſcht. Wir unterlaſſen es, daſelbe an dieſer Stelle auszuſprechen.

g) Individual- und Kollektivwerte.

Nichts mit den ebengenannten Trägern von Werten, aber auch nichts mit dem Gegenſatz von »Eigen-« und »Fremdwerten« hat die Scheidung von »Individual-« und »Kollektivwerten« zu tun. Bin ich auf Eigenwerte gerichtet, ſo können dies wiederum Individual- oder Kollektivwerte ſein, etwa Werte, die mir »als Mitglied« oder als »Repräſentant« eines »Standes«, eines »Berufes«, einer »Klaſſe« – oder als Werte meiner Individualität zu eigen ſind. Und ebenſo, wenn ich auf die Werte Anderer gerichtet bin.[1] Mit dem Gegenſatz der »Fundament-«, »Form-« und »Beziehungswerte« fällt aber der Unterſchied von Individual- und Kollektivwerten ebenſowenig zuſammen. Jene ſind Trägerunterſchiede von Werten, die in dem Ganzen einer erlebten »Gemeinſchaft« liegen, wobei wir unter »Gemeinſchaft« nur ein von allen ihren »Gliedern« erlebtes Ganzes, nicht aber eine nur faktiſch beſtehende, (mehr oder weniger) künſtliche und gedachte Einheit bloß objektiv aufeinanderwirkender Elemente verſtehen, welch letztere Einheit eine »Geſellſchaft« iſt. »Kollektivwerte« ſind nun aber ſtets »Geſellſchaftswerte«, und ihre Träger bilden nicht erlebte »Ganze«, ſondern Mehrheiten einer begrifflichen Klaſſe. »Gemeinſchaften« können aber gegenüber einem »Kollektivum« wieder »Individuen« darſtellen, z. B. eine individuelle Ehe, Familie, Gemeinde, Volk uſw. gegenüber einer Geſamtheit der Ehen, Familien, eines Landes oder der Geſamtheit der Völker uſw.

Auch zwiſchen Individual- und Kollektivwerten überhaupt finden ſich aprioriſche Wertbeziehungen.

h) Selbſtwerte und Konſekutivwerte.

Unter den Werten gibt es ſolche, die unabhängig von allen anderen Werten ihren Wertcharakter bewahren, und ſolche, zu deren Weſen eine phänomenale (anſchaulich fühlbare) Bezogenheit auf andere Werte gehört, ohne die ſie aufhören, »Werte« zu ſein. Ich nenne die erſteren »Selbſtwerte«, die letzteren »Konſekutivwerte«. Beachten wir aber wohl: alle Dinge, die ſich nur als »Mittel« darſtellen zur kauſalen Hervorbringung von Gütern, desgleichen alle bloßen Wertſymbole (ſofern ſie nur dies ſind) haben darum überhaupt keine unmittelbaren oder phänomenalen Werte, oder ſind keine ſelbſtändigen Wertträger. Denn der ſog. Wert des bloßen »Mittels«, der einer Sache zugebilligt wird (in Form eines »Urteils«[1]), kommt ihr dann erſt vermöge eines ſchließenden Denkaktes (oder einer Aſſoziation) zu, durch den ſie ſich als »Mittel« darſtellt. Desgleichen haben bloße Symbole für Werte (wie z. B. das Papiergeld) an ſich keinerlei phänomenalen Wert. Nicht alſo dieſe Werte »von Mitteln« und dieſe »Wertſymbole« nennen wir Konſekutivwerte. Die »Konſekutivwerte« ſind noch phänomenale Werttatſachen. Z. B. iſt ein echt konſekutiver Wert jede Art von »Werkzeugswert«. Denn im Werte des Werkzeugs iſt immer wahrhaft ein Wert anſchaulich, der zwar einen »Hinweis« auf den Wert einer durch das Werkzeug hervorzubringenden Sache einſchließt, der aber phänomenal »gegeben« – ſchon vor dem Werte des Produktes ſelbſt – und nicht erſt erſchloſſen iſt aus dem gegebenen Werte des Produktes. Wir müſſen daher den Wert, den etwas »als Mittel hat« oder »haben kann«, völlig ſcheiden von dem Wert, der den Mitteln, ſofern ſie anſchaulich »als Mittel« gegeben ſind, ſelbſt zukommt, und der ſeinen Trägern anhaftet, ganz unabhängig davon, ob ſie als Mittel tatſächlich gebraucht werden oder nicht, und in welchem Maße. In dieſem Sinne ſind alle ſpezifiſch »techniſchen Werte« auch echte Konſekutivwerte. Unter ihnen ſtellt das »Nützliche« den (echten) Konſekutivwert in Bezug auf den Selbſtwert des Angenehmen dar. Aber auch die höheren Werte zerfallen in Selbſtwerte und techniſche Werte; und es gibt für jede Art der höheren Werte wieder ein beſonderes Bereich techniſcher Werte. (Siehe hierzu das folgende Kapitel.)

---

[1] So iſt z. B. die Liebe (im chriſtlichen Sinne) durchaus Individualliebe, ſowohl als Selbſtliebe wie als Fremdliebe, als welche ſie »Nächſtenliebe« heißt; nicht aber die Liebe zu jemand als Glied z. B. des Arbeiterſtandes oder ſonſt als »Vertreter« oder »Repräſentant« eines Kollektivums. »Soziale Geſinnung« für den Arbeiterſtand hat mit »Nächſtenliebe« nichts zu tun; die letztere geht wohl auch auf den »Arbeiter«, aber lediglich als menſchliches Individuum.

Eine zweite Grundart von Konſekutivwerten (neben den »techniſchen« Werten) ſind die »Symbolwerte«. Sie ſind nicht etwa dasſelbe wie die puren »Wertſymbole«, die überhaupt keine – phänomenalen – Wertträger ſind. Ein echter Symbolwert iſt z. B. die »Fahne« eines Regiments, in der gleichzeitig die Ehre und die Würde des Regiments ſymboliſch konzentriert iſt, die aber eben hierdurch auch ſelber einen phänomenalen Wert hat, der mit ihrem Wert als Tuch uſw. gar nichts zu tun hat.[2] In dieſem Sinne ſind auch alle »ſakramentalen Dinge« echte Symbolwerte (die »res sacrae«), nicht bloß Wertſymbole. Ihre ſpezifiſche ſymboliſche

---

[1] Nicht einer Beurteilung, die gegebene Werte vorausſetzt.

[2] Ebenſo des »Königs Rock«, der »Talar des Prieſters« uſw.

Funktion, auf ein Heiliges (beſtimmter Art) hinzudeuten, wird hier wieder Träger einer beſonderen Wertart (unabhängig von den ſymboliſierten Dingen); eben dies erhebt ſie über bloße »Symbole für Werte«.

Auch zwiſchen den Selbſtwerten und Konſekutivwerten gibt es aprioriſche Beziehungen in Hinſicht auf ihr Höher- und Niedriger-Sein.

Dagegen dienen die Wertſymbole bloß einer (immer nur künſtlichen) Quantifizierung der Werte und dadurch ihrer Meſſung nach größer und kleiner, ein Unterſchied, der mit der Werthöhe nichts zu tun hat.[1] Doch laſſen wir das Problem der Meſſung von Werten, und damit auch die Frage, wie man von einer »Glücksſumme« und dergleichen reden kann, hier auf ſich beruhen.

5. Aprioriſche Rangbeziehungen zwiſchen den Wertmodalitäten.

Die wichtigſten und grundlegendſten aller aprioriſchen Beziehungen beſtehen aber im Sinne einer Rangordnung zwiſchen den Qualitätenſyſtemen der materialen Werte, die wir als Wertmodalitäten bezeichnen. Sie bilden das eigentliche materiale Apriori für unſere Werteinſicht und Vorzugseinſicht. Ihr Tatbeſtand iſt es, der zugleich die ſchärfſte Widerlegung von Kants Formalismus darſtellt. Die letzte und höchſte Einteilung der Wertqualitäten, die für dieſe Weſensbeziehungen vorausgeſetzt ſind, muß von allen faktiſch vorkommenden Gütern und allen beſonderen Organiſationen wertefühlender Naturen ebenſo unabhängig ſein, wie die zwiſchen den Modalitäten beſtehende Rangordnung.

Nicht um dieſe Qualitätenſyſteme und ihre Vorzugsgeſetze eingehend zu entwickeln und zu begründen, ſondern nur als Beiſpiel für die Art aprioriſcher Rangordnung zwiſchen den Werten ſei das Folgende hervorgehoben.

---

1) Werte ſind als pure Qualitäten unmeßbar. Sie ſind es ebenſo wie die puren Farben- und Tonphänomene, die ja auch erſt durch ihre Träger und deren Quantität (durch die Vermittlung der Phänomene von Licht und Schall, ſowie ihr Verhältnis zur Ausdehnung und zur Räumlichkeit) indirekt meßbar werden. Gleichwohl können Werte derſelben Modalität indirekt meßbar gemacht werden, indem ihre Träger gemeſſen werden, und zwar ſo, daß die Größeneinheit ihrer, die eine eben merkliche Wertverſchiedenheit ſetzt, als Maßeinheit benutzt und mit einem beſtimmten Wertſymbol bezeichnet wird. Indem dieſe Symbole dann gezählt und zahlenmäßig behandelt werden, entſteht eine indirekte Wertmeſſung.

1. Als eine ſcharf abgegrenzte Modalität hebt ſich zunächſt die Wertreihe des Angenehmen und Unangenehmen heraus; (ſchon Ariſtoteles führt ſie in ſeiner Dreiteilung des ἡδύ, χρήσιμον und des καλόν auf). Ihr entſpricht die Funktion des ſinnlichen Fühlens (mit ſeinen Modi, dem Genießen und Erleiden); und andererſeits entſprechen ihr die Gefühlszuſtände der »Empfindungsgefühle«, ſinnliche Luſt und Schmerz. Es gibt in ihr (wie in jeder Modalität) alſo einen Sachwert, einen Funktionswert und einen Zuſtandswert. Die geſamte Wertreihe iſt »relativ« auf das Weſen einer ſinnlichen Natur überhaupt; aber ſie iſt durchaus nicht relativ auf eine beſtimmte Organiſation eines ſolchen, z. B. des Menſchen; und auch nicht relativ auf die beſtimmten Dinge und Vorgänge der realen Welt, die für ein Weſen beſtimmter Organiſation »angenehm« oder »unangenehm« ſind. Mag derſelbe Vorgang für einen Menſchen angenehm ſein, der für einen anderen unangenehm iſt (reſp. für verſchiedene Tiere), ſo iſt doch der Unterſchied der Werte angenehm – unangenehm ſelbſt ein abſoluter Unterſchied, der vor der Kenntnis dieſer Dinge klar iſt.

Auch daß das Angenehme dem Unangenehmen vorgezogen wird (ceteris paribus), iſt kein Satz, der auf Beobachtung und Induktion beruht; er liegt im Weſen dieſer Werte und im Weſen des ſinnlichen Fühlens. Würde uns z. B. ein Reiſender, ein Hiſtoriker, oder ein Zoologe eine Menſchen- und Tierart beſchreiben, bei der das Gegenteil der Fall wäre, ſo würden wir dem »a priori« keinen Glauben ſchenken und zu ſchenken brauchen. Wir würden ſagen: »Dies iſt ausgeſchloſſen; dieſe Weſen fühlen höchſtens andere Dinge als angenehm und unangenehm wie wir; oder aber, ſie ziehen nicht Unangenehmes dem Angenehmen vor, ſondern es muß für ſie ein (uns vielleicht unbekannter) Wert einer Modalität beſtehen, die »höher« iſt als die Modalität dieſer Stufe, und indem ſie dieſen Wert »vorziehen«, nehmen ſie nur das Unangenehme »auf ſich«; oder es liegt eine Perverſion der Begierden vor, vermöge deren ſie lebensſchädliche Dinge »als angenehm« erleben uſw. Wie alle dieſe Zuſammenhänge iſt eben auch der, den unſer Satz ausſpricht, gleichzeitig ein Verſtändnisgeſetz für fremde Lebensäußerungen und konkrete, z. B. hiſtoriſche Wertſchätzungen (ja ſelbſt der eigenen z. B. in der Erinnerung); und er iſt daher bei allen Beobachtungen und Induktionen bereits vorausgeſetzt. Er iſt z. B. aller ethnologiſchen Erfahrung gegenüber »a priori«.

Auch kann dieſen Satz und ſeinen Tatbeſtand keine entwicklungstheoretiſche Betrachtung weiter »erklären«. Es hat z. B. keinen

Sinn zu ſagen, dieſe Werte (und ihr Vorzugsgeſetz) ſeien »entſtanden« als *Anzeichen* von Bewegungskombinationen, die ſich für das Individuum oder die Art als zweckmäßig erwieſen haben. Denn was ſo erklärt werden kann, das iſt immer nur die Bindung des begleitenden Gefühls*zuſtandes* an beſtimmte, auf *Dinge* gehende Handlungsimpulſe – niemals die *Werte* ſelbſt und *ihr Vorzugsgeſetz*. Dieſes ſelbſt gilt unabhängig von allen Organiſationen.

Den Selbſtwerten des Angenehmen und Unangenehmen entſprechen beſondere Gruppen von konſekutiven Werten (techniſchen Werten und Symbolwerten), auf die hier nicht näher einzugehen iſt.[1]

2. Als eine *zweite* Wertmodalität hebt ſich der Inbegriff von Werten des vitalen Fühlens heraus. Die Sachwerte dieſer Modalität – ſofern ſie Selbſtwerte ſind – ſind alle jene Qualitäten, die von dem Gegenſatz des »*Edlen*« und »*Gemeinen*« (oder auch des »Guten« in der beſonderen Prägnanz des Ausdruckes, in der es dem »Tüchtigen« gleichſteht, und nicht dem »Böſen«, ſondern dem »Schlechten« entgegengeſetzt iſt) umſpannt ſind.[2] Als konſekutive Werte (techniſche und Symbolwerte) entſprechen dieſen Werten alle jene Werte, die in der Bedeutungsſphäre des »*Wohles*« oder der »*Wohlfahrt*« gelegen ſind[3], und die dem *Edlen* und *Unedlen untergeordnet* ſind; als Zuſtände gehören dazu alle Modi des Lebensgefühls (z. B. das Gefühl des »aufſteigenden« und des »niedergehenden« Lebens, das Geſundheits- und Krankheitsgefühl, das Alters- und Todesgefühl, Gefühle wie »matt«, »kraftvoll« uſw.); als gefühlsmäßige Antwortsreaktionen z. B. das Sichfreuen und Betrüben (einer gewiſſen Art); als triebhafte Antwortsreaktionen »Mut« und »Angſt«, Racheimpuls, Zorn uſw. Der ungemeine Reichtum dieſer Wertqualitäten und ihrer Korrelate kann hier nicht einmal angedeutet werden.

---

1) Sie ſind zum Teil techniſche Werte für die *Herſtellung* angenehmer Dinge und einen ſich dann im Begriffe des »Nützlichen« (»*Ziviliſationswerte*«), zum Teil für den Genuß ſolcher und heißen dann *Luxuswerte*.

2) »Edel« und ſein Gegenſatz wird auch ſprachlich ja vor allem auf Lebenswerte angewandt (»edles Roß«, »edler Baum«, »edle Raſſe«, »Adel« uſw.).

3) »Wohl« und »Wohlfahrt« fallen alſo durchaus nicht mit den Lebenswerten überhaupt zuſammen; der Wert der Wohlfahrt beſtimmt ſich vielmehr ſelbſt danach, wieweit das Individuum oder die Gemeinſchaft *edel* oder *gemein* ſind, die ſich wohl (oder übel) befinden. Andererſeits iſt das »*Wohl*« als Lebenswert der bloßen »Nützlichkeit« (und dem Angenehmen) überlegen; die Wohlfahrt einer Gemeinſchaft z. B. der Summe ihrer Intereſſen (als Geſellſchaft).

Die vitalen Werte ſind eine völlig ſelbſtändige Wertmodalität und können weder auf Werte des Angenehmen und Nützlichen noch auf geiſtige Werte irgendwie »zurückgeführt« werden. Die Verkennung dieſer Tatſache halten wir für ein Grundgebrechen der bisherigen ethiſchen Lehren. Auch Kant ſetzt ſtillſchweigend voraus, daß ſie ſich auf bloß hedoniſche Werte zurückführen laſſen, indem er meint, alle Werte in gut — böſe und angenehm — unangenehm aufteilen zu können.[1] Nun gilt das aber nicht einmal für die »Wohlfahrtswerte«, geſchweige für den vitalen Selbſtwert des Edlen.

Der letzte Grund für dieſe Nichtbeachtung der Eigenart dieſer Modalität iſt aber die Verkennung der Tatſache, daß »Leben« eine echte Weſenheit iſt, nicht ein »empiriſcher Gattungsbegriff«, der nur die »gemeinſamen Merkmale« aller irdiſchen Organismen in eins faßte. Doch kann hier darauf nicht eingegangen werden.

3. Von den Lebenswerten ſcheidet ſich als eine neue modale Einheit ab der Wertbereich der »geiſtigen Werte«. Sie tragen ſchon in der Art ihrer Gegebenheit eine eigentümliche Abgelöſtheit und Unabhängigkeit gegenüber der geſamten Leib- und Umweltſphäre in ſich und geben ſich als Einheit auch darin kund, daß die klare Evidenz beſteht, Lebenswerte für ſie opfern zu »ſollen«. Die Akte und Funktionen, in denen wir ſie erfaſſen, ſind Funktionen des geiſtigen Fühlens und Akte des geiſtigen Vorziehens und Liebens und Haſſens, die ſich von den gleichnamigen vitalen Funktionen und Akten ſowohl rein phänomenologiſch als auch durch ihre Eigengeſetzmäßigkeit abheben (die auf irgendeine noch »biologiſche« Geſetzmäßigkeit unreduzierbar iſt). Dieſe Werte ſind nach ihren Hauptarten: 1. die Werte von »ſchön« und »häßlich« und der geſamte Bereich der rein äſthetiſchen Werte; 2. die Werte des »Rechten« und »Unrechten«, Gegenſtände, die noch »Werte« ſind und völlig verſchieden vom »Richtigen« und »Unrichtigen«, d. h. einem Geſetze Gemäßen; und welche die letzte phänomenale Grundlage für die Idee der objektiven Rechtsordnung bilden, als welche von der Idee des »Geſetzes« und der Idee des Staates und der in ihm begründeten Idee der Lebensgemeinſchaft unabhängig iſt (erſt recht von aller poſitiven Geſetzgebung);[2] 3. die Werte der »reinen Wahrheitserkenntnis«,

---

[1] Siehe z. B. Kr. d. pr. V., I. T., I. Bd., II. Hptſt. Die Hedoniſten und Utiliſten machen den Fehler, dieſe Wertmodalität auf das Angenehme und Nützliche zurückführen zu wollen; die Rationaliſten meiſt (wie Kant) — ebenſo irrig — auf die geiſtigen (und beſonders die rationalen) Werte.

[2] Das »Geſetz« iſt lediglich ein Konſekutivwert für den Selbſtwert der »Rechtsordnung«; das poſitive Geſetz (eines Staates z. B.) aber der Konſekutiv-

wie ſie (im Unterſchiede von der durch den *Zweck der Beherrſchung* der Erſcheinungen mit geleiteten poſitiven »Wiſſenſchaft«) die *Philoſophie* zu realiſieren ſucht.[1] Die »Wiſſenſchaftswerte« ſind daher zu den Erkenntniswerten *konſekutiv*. Die *konſekutiven* (techniſchen und Symbolwerte) für die *geiſtigen* Werte überhaupt ſind die ſogenannten »Kulturwerte«, die ihrer Natur nach bereits zu der *Güterwertſphäre* gehören (z. B. Kunſtſchätze, wiſſenſchaftliche Inſtitutionen, poſitive Geſetzgebung uſw.). Als *zuſtändliche* Korrelate haben dieſe Werte die Reihe derjenigen Gefühle, die wie z. B. geiſtige Freude und Trauer (im Unterſchiede zu noch vitalem »Froh«- und »Unfrohſein«) das *phänomenale* Charakteriſtikum haben, daß ſie nicht erſt dadurch am »Ich« als deſſen Zuſtände erſcheinen, daß »zunächſt« der Leib als Leib dieſer Perſon zur Gegebenheit kommt, ſondern daß ſie *unvermittelt* durch dieſe Gegebenheit überhaupt in die Erſcheinung treten.[2] Auch variieren ſie *unabhängig* vom Wechſel der Zuſtände der vitalen Gefühlsſphäre (und natürlich erſt recht der *ſinnlichen* Gefühlszuſtände); nämlich unmittelbar abhängig von der Variation der Werte der *Gegenſtände* ſelbſt nach eigenen Geſetzen.

Endlich gehören zu ihnen beſondere Antwortsreaktionen wie »Gefallen« und »Mißfallen«, »Billigen« und »Mißbilligen«, »Achtung« und »Mißachtung«, »Vergeltungsſtreben« (im Unterſchiede zum *vitalen Racheimpuls*), »geiſtige Sympathie«, wie ſie z. B. Freundſchaft begründet uſw.

4. Als *letzte* Wertmodalität endlich tritt ſcharf abgegrenzt von den bisher genannten hervor jene des *Heiligen* und *Unheiligen*, die wiederum eine nicht weiter definierbare Einheit gewiſſer Wertqualitäten ausmacht. Gleichwohl haben ſie insbeſondere *eine* ſehr beſtimmte Bedingung ihrer Gegebenheit: Sie erſcheinen nur an Gegenſtänden, die in der Intention als »*abſolute Gegenſtände*« gegeben ſind. Unter dieſem Ausdruck verſtehe ich nicht etwa eine beſondere definierbare *Klaſſe* von Gegenſtänden, ſondern (prinzipiell) *jeden* Gegenſtand in der »abſoluten Sphäre«. Wiederum iſt dieſe Wertmodalität ganz unabhängig von dem, was

---

wert für die für ihn gültige (objektive) »Rechtsordnung«, die Geſetzgeber *und* Richter gemeinſam zu realiſieren haben.

[1] Wir ſprechen vom Wert der »Erkenntnis«, nicht etwa von dem der Wahrheit ſelbſt. »Wahrheit« gehört überhaupt *nicht* unter die Werte; doch können die Gründe hiefür hier nicht aufgewieſen werden.

[2] Siehe hierzu die eingehende Begründung im II. Teile dieſer Abhandlung im Abſchnitt: Materiale Ethik und Hedonismus.

zu verſchiedenen Zeiten und bei verſchiedenen Völkern an Dingen, Kräften, realen Perſonen, Inſtitutionen uſw. als »heilig« gegolten hat (von fetiſchiſtiſchen Vorſtellungen bis zum reinſten Gottesbegriff). Das ſind Fragen des jeweiligen poſitiven Güterbeſtandes in dieſer Wertſphäre, die nicht in die aprioriſche Wertlehre und Lehre von der Rangordnung der Werte gehören.[1] In Hinſicht auf die Werte des Heiligen ſind nun aber alle anderen Werte gleichzeitig als Symbole für dieſe Werte gegeben.

Als Zuſtände entſprechen dieſer Wertreihe die Gefühle der »Seligkeit« und »Verzweiflung«, die vom »Glück« und »Unglück« ganz unabhängig da ſind und auch unabhängig von ihm bleiben und wechſeln, und welche »Nähe« und »Ferne« vom Heiligen im Erleben gleichſam abmeſſen.

Spezifiſche Antwortsreaktionen auf dieſe Wertmodalität ſind »Glaube« und »Unglaube«, »Ehrfurcht«, »Anbetung« und analoge Haltungen.

Dagegen iſt der Akt, in dem wir die Werte des Heiligen urſprünglich erfaſſen, der Akt einer beſtimmten Art von Liebe (deren Wertrichtung allen Bildvorſtellungen und allen Begriffen von den heiligen Gegenſtänden vorhergeht und ſie beſtimmt), zu deſſen Weſen es aber gehört, auf Perſonen, d. h. auf etwas von perſonaler Seinsform zu gehen, gleichgültig, was das für ein Inhalt iſt, und welcher »Begriff« von Perſonen dabei vorhanden iſt. Der Selbſtwert in der Sphäre der Werte »heilig« iſt daher weſensgeſetzmäßig ein »Perſonwert«.

Konſekutive Werte für die heiligen Perſonwerte (ſowohl techniſche als Symbolwerte) ſind die teils im Kulte, teils in den Sakramenten gegebenen Wertdinge und Verehrungsformen. Sie ſind wahre »Symbolwerte«, nicht etwa bloße »Wertſymbole«.

Wie ſich dieſe Grundwerte mit den Ideen von Perſon und Gemeinſchaft verknüpfen und »reine Perſontypen« wie Heiliger, Genius, Held, führender Geiſt, Künſtler des Genuſſes und deren zugehörige techniſche Berufe (z. B. Prieſter uſw.), ſowie die reinen Typen der Gemeinſchaftsarten, wie Liebesgemeinſchaft (und ihre techniſche Form, die Kirche), Rechtsgemeinſchaft und Kulturgemeinſchaft, Lebensgemeinſchaft (und ihre techniſche Form, der Staat), endlich die bloßen Formen der ſog. ›Geſellſchaft« aus ſich gewinnen laſſen, ſei hier – wo wir uns nur an das Elementarſte halten – nicht weiter entwickelt.

---

[1] So iſt z. B. der Eid eine Behauptung und ein Verſprechen im Hinblick auf den Wert des Heiligen, gleichgültig, was für den betreffenden Menſchen heilig iſt und wobei ſie ſchwören.

Auch dieſe Wertmodalitäten – ſage ich – ſtehen nun in einer aprioriſchen Rangordnung, die den ihnen angehörigen Qualitätenreihen vorhergeht, und die für Güter ſo beſchaffener Werte darum gilt, weil ſie für die Werte der Güter gilt. Die Werte des Edlen und Gemeinen ſind eine höhere Wertreihe als die des Angenehmen und Unangenehmen; die geiſtigen Werte eine höhere Wertreihe als die vitalen Werte, die Werte des Heiligen eine höhere Wertreihe als die geiſtigen Werte.

Doch ſei auf die nähere Begründung dieſer Sätze hier nicht eingegangen.

III.

Materiale Ethik und Erfolgsethik.

Ein anderer der Weſenszuſammenhänge, die wir an die Spitze der Unterſuchung ſtellten, iſt nach Kant der Satz: es könne nur eine formale Ethik den Wert von Gut und Böſe in die Geſinnung verlegen; und es müſſe jede materiale Ethik notwendig auch »Erfolgsethik« ſein, d. h. eine Ethik, die den Wert der Perſon und des Willensaktes, ja alles übrigen Verhaltens überhaupt von der Erfahrung über die praktiſchen Folgen abhängig machte, welche deren Wirken in der realen Welt beſitzt. Nun iſt ohne allen Zweifel daran feſtzuhalten, daß alle Erfolge des ſittlichen Handelns für den ſittlichen Wert der Perſonen, Akte, Handlungen vollſtändig gleichgültig ſind. Jeder Verſuch alſo, den Begriff der »Geſinnung« als einen bloßen Hilfsbegriff einzuführen, durch den bloß eine »konſtante Dispoſition« zu beſtimmten Arten poſitiver oder negativer Handlungserfolge bezeichnet würde, ihren Wert alſo als einen bloßen Dispoſitionswert zu betrachten, ſcheitert an der eindeutigen Klarheit des ſittlichen Gefühls und des auf ſeine Inhalte gegründeten ſittlichen Urteils. Die ſittliche Relevanz eines praktiſchen Verhaltens von einer Berechnung der auf Grund der realen Verhältniſſe und deren Kauſalzuſammenhang wahrſcheinlichen Folgen abhängig zu machen, iſt prinzipiell ein widerſinniges Verhalten. Auch »Geſinnung« muß daher, ſoll ſie überhaupt einen ſittlichen Wert beſitzen, ſich als ein aufzeigbarer Tatbeſtand in der Bildungsweiſe eines Willensaktes unmittelbar aufweiſen laſſen. Daß es dann außerdem noch Dispoſitionen ›für« eine Geſinnung geben mag, iſt eine ganz andere Frage. Was iſt es nun, was Kant unter »Geſinnung« eigentlich verſteht? Kant unterſcheidet zunächſt mit Recht die »Geſinnung« von der »Abſicht«. Nicht die Abſicht, ſagt er ausdrücklich, im Unterſchiede zum Erfolge iſt der urſprüngliche Träger von ſittlich gut und böſe, ſondern die »Geſinnung«, »in der die Abſicht geſetzt wird«. Sie ſei alſo die bloße »*Form der Setzung einer Abſicht*«. Eben das ſchließe aus, daß ſie ſelbſt noch eine »*Materie*« habe, wie eine ſolche der Abſicht zweifellos zukommt. Da weiterhin alle Materie des Wollens und Strebens nach Kant *notwendig* in der Beziehung des Gewollten auf unſeren ſinnlichen Luſtzuſtand beruht, und ſolche Luſt ſich in ihrer erſtmaligen Gegebenheit immer notwendig als ein (noch nicht beabſichtigter) Erfolg irgendeines Handelns auf die Welt reſp. irgendeiner durch die Welt erfolgenden Reizung darſtellt, ſo muß jede Inbetrachtnahme der »Materie« des Wollens nach ſeiner Meinung auch bereits einſchließen, daß der »*Erfolg*« für dieſe Materie maßgebend wird.

Ich ſetze mit der Kritik dieſer Sätze zunächſt ein beim Begriffe der *Geſinnung*. Mit vollem Rechte hebt Kant hervor, daß die »Geſinnung« ſich von aller bloßen »Abſicht« und erſt recht natürlich allem »Vorſatz« ſcharf unterſcheidet. Es iſt ein phänomenaler Tatbeſtand, daß wir in der *gleichen* Geſinnung ein und derſelben Sache gegenüber verharren können, während unſere Abſichten ihr gegenüber einem Wechſel unterliegen, wie andererſeits bei derſelben Abſicht die Vorſätze noch ſehr verſchieden ausfallen können. Die Geſinnung liegt alſo ſicher eine Stufe *tiefer* wie die Abſicht. Die Abſicht erfolgt in ihrer Bildung, wie Kant richtig geſehen hat, bereits in *Abhängigkeit* von der zufälligen Lebenserfahrung des Individuums und damit auch von den Erfolgen des Handelns reſp. von Dispoſitionen, die frühere Handlungen geſetzt haben (ſeien es auch ſolche unſerer Vorfahren, in welchem Falle die Dispoſitionen mit »vererbten Anlagen« zuſammenfallen). Dagegen finden wir das *Phänomen* der Geſinnung deutlich in ſolchen Fällen vor, wo es zu einer beſtimmten Abſichtsbildung z. B. einem Menſchen gegenüber überhaupt nicht gekommen iſt. Kommt ein Menſch zu uns und mutet uns einen beſtimmten Schritt zu, den wir für ihn machen ſollen, ſo iſt das *allererſte*, was wir erleben, ein Strebensakt, der entweder in die Richtung »poſitiver Werte« oder »negativer Werte« in bezug auf dieſen Menſchen abzielt. Und dies ganz unabhängig davon, ob wir uns auch die Abſicht gebildet haben, den uns zugemuteten Schritt in irgendeiner Art und Weiſe zu tun oder nicht zu tun. Wir ſagen dann: es ſei dies ein Unterſchied der »Geſinnung«, die wir gegen ihn haben. Geſinnung in dieſem Sinne iſt durchaus eine erfahrbare Tatſache, und ſie iſt zweitens eine Tatſache, die inſofern *mehr* iſt als eine bloße »*Weiſe*« und »*Form*« des Strebens, als in ihr eine *Richtung auf beſtimmte poſitive oder negative Werte* bereits klar *gegeben* iſt, in deren *Grenzen* dann die eigentliche Abſichtsbildung allein zu erfolgen vermag. So recht alſo Kant mit ſeiner Anſicht hat, es ſei die »*Geſinnung*« und nicht die Abſicht der *urſprüngliche* Träger von gut und böſe, ſo ſehr irrt er darin, daß er das, was er Geſinnung nennt, einmal für ein *Unerfahrbares* und zweitens für eine bloße »*Form*« der Setzung der Abſicht hält. Da nach ihm erfahrbar immer nur bereits die geſetzten *Abſichten* ſind, die Geſinnung aber nur die »Form von deren Setzung« iſt, ſo könnte auch die Geſinnung *nie eigentlich erfahren* werden. Dem iſt aber in keiner Weiſe ſo. Gewiß müſſen wir unſere Geſinnung gegen jemand nicht, wie es jene Dispoſitionstheorie meint, erſt aus der *vergleichenden Erfahrung* unſeres Verhaltens in mehreren Lebensmomenten gegen ihn *erſchließen*; ſondern es iſt mit ihr ſelbſt auch ihre *Fortdauer* und ihre *Unabhängigkeit* von der wechſelnden Lebenserfahrung uns *bewußt*. Gleichwohl aber iſt auch die Geſinnung noch ein Gegenſtand der »Erfahrung«, wenn auch einer Erfahrung *anderer* Art als jener induktiven Erfahrung. Nur aus *dieſem* Grunde iſt auch eine bewußte Gemeinſchaft einer Mehrheit von Individuen in *einer* Geſinnung und die Herrſchaft *einer* Geſinnung in einem beſtimmten Kreiſe von Menſchen möglich. Wäre die Geſinnung gleichzeitig unerfahrbar und der Träger der ſittlichen Werte, ſo wäre der Begriff einer »bewußten Geſinnungs*gemeinſchaft*« widerſpruchsvoll.[1] Ebenſowenig aber iſt die Geſinnung eine bloße *Form* der Abſichtsſetzung. Wäre dies der Fall, ſo wären die einzigen Prädikate, welche die Geſinnung erhalten könnte, die von »*geſetzmäßig*« und »*geſetzwidrig*«. Ja, da nach Kant das Weſen der Geſinnung, im Unterſchiede von einem der Geſinnung baren Sich-drängen-laſſen zu regelloſen Abſichten, gerade in der *geſetzmäßigen Form der Reihung* dieſer Abſichten beſtehen ſoll, ſo könnte es auch eine »*geſetzwidrige Geſinnung*« überhaupt nicht geben, und das Gute wollen fiele mit dem »geſinnungsvollen Wollen« überhaupt zuſammen. Dem iſt aber keineswegs ſo. Es gibt ohne Zweifel neben geſetzmäßiger und geſetzwidriger auch *gute* und *böſe* Geſinnung, und innerhalb dieſer Arten noch eine große Fülle von Qualitäten der Geſinnung, z. B. wohlwollender, liebevoller, rachſüchtiger, mißtrauiſcher, vertrauensvoller Geſinnung uſw., die, obgleich ſie wahre Geſinnungsqualitäten darſtellen, durchaus noch unabhängig ſind von den in den Grenzen dieſer Qualitäten variierbaren Abſichten, die auf Grund der zufälligen Erfahrung (der aſſoziativen Sphäre und der in ihr liegenden Verknüpfungsmöglichkeiten) daraus hervorgehen können. Auch die geſetzmäßige und die geſetzwidrige Geſinnung iſt unter dieſen Qualitäten nur ein beſonderes Paar. Schon aus dieſem Grunde fällt eine Ethik, die den ſittlichen Wert eines Wollens in ſeinem Geſinnungsgrunde an erſter Stelle ſucht, durchaus nicht mit einer formalen Ethik zuſammen.

---

[1] Alle Gemeinſchaft wäre dann jene äußerliche Form derſelben, die erſt auf der Idee des »Vertrages« aufgebaut iſt.

Iſt nun innerhalb der Aktwerte der urſprünglichſte Träger des ſittlichen Wertes die Geſinnung, ſo kommt doch auch den übrigen Stufen des Willensaktes ſowie der Handlung ein ſittlicher Wert zu. Geſinnung iſt nicht der einzige Träger der ſittlichen Werte, ſondern nur derjenige Träger, der ſittlichen Wert beſitzen muß, ſofern auch Abſicht, Vorſatz, Entſchluß und das Handeln ſelbſt einen ſolchen beſitzen ſoll. Auch Kant ſagt, die Geſinnung ſei zwar der urſprünglichſte Gegenſtand, aber nicht der einzige Gegenſtand ſittlicher Werte. Gleichwohl aber bringt es ſeine Theorie mit ſich, daß alles Weitere, was über jenen Urſprungspunkt der Geſinnung hinausliegt, alles, was aus der Geſinnung folgen kann und im normalen Falle auch folgt, einem bloßen Naturmechanismus verfallen ſein müßte (mit Einſchluß des pſychiſchen Mechanismus); was wieder zur Folge hätte, daß die übrigen Stufen der Willenshandlungen überhaupt keine neuen Träger ſittlicher Werte, die zur Geſinnung noch hinzukommen, darſtellen. Nun iſt es zweifellos, daß der ſittliche Wert der Geſinnung fundierend iſt für den ſittlichen Wert des Handelns. Ohne gute Geſinnung auch keine gute Handlung. Aber gleichwohl beſtimmt das Hinzutreten der Handlung (und ihrer beſonderen Qualität) zur guten Geſinnung auch einen neuen Träger des ſittlichen Wertes, der in der Geſinnung noch nicht enthalten war. Die Anerkennung dieſes Satzes freilich iſt daran gebunden, daß auch eine materiale Spezifikation der Geſinnung anerkannt wird, d. h. eine ſolche, die in keiner Weiſe erſt aus der Rückwirkung des Handlungserfolges auf die Perſon reſultiert, ſondern unabhängig von dieſer iſt. Denn gälte, daß die Geſinnung nur das Bewußtſein der Geſetzmäßigkeit oder Geſetzwidrigkeit iſt, in der die Setzung eines Inhaltes der Abſicht erfolgt, ſo iſt klar, daß auch jede beliebige Abſichtsmaterie und erſt recht jeder beliebige Vorſatz und jede beliebige Handlung ſowohl aus guter Geſinnung wie aus ſchlechter

Geſinnung fließen könnte. Die Geſinnung vermöchte dann in keiner Weiſe den Inhalt dieſer Stufen bis zur Handlung zu *determinieren*; und durch dieſe Zuſammenhangsloſigkeit mit ihr als dem urſprünglichen Träger der Werte gut und böſe vermöchte auch die Handlung *ſelbſt* nicht mehr Träger für dieſe Werte zu ſein. Sie träte wie ein Naturvorgang, der jenſeits aller Einflußſphäre des Willens liegt, einfach zur Geſinnung *hinzu* und wäre wie ein ſolcher auch ſittlich indifferent. Es wäre damit natürlich auch völlig ausgeſchloſſen, daß wir einen Menſchen jemals nach ſeinen Handlungen, ja ſelbſt nach ſeinen Abſichten *beurteilen* könnten. Es könnte ja dann prinzipiell *jede* Abſicht und *jede* Handlung aus »guter« und »böſer Geſinnung« fließen. Auch Menſchen, von denen wir ſagen, ſie hätten uns »zeitlebens Liebe erwieſen«, ſie ſeien unſere »beſten Freunde«, könnten hiernach doch ganz entgegengeſetzter Geſinnung ſein, wie wir meinen, und der eingefleiſchteſte Verbrecher, deſſen Leben eine fortgeſetzte Kette ſchlechter Handlungen bildet, könnte doch bei alledem ein Menſch »guter Geſinnung« ſein. Es wäre auch hier wie bei Calvin, nach deſſen Lehre zwiſchen den »Erwählten« und »Verworfenen« im Handeln kein beſtimmt angebbarer Unterſchied ſein ſoll. Wenn nun aber auch der alte Satz »*nur* Gott ſieht den Menſchen ins Herz« gegen alles vorſchnelle Aburteilen ſeine erzieheriſche Berechtigung haben mag, ſo iſt doch eine Verlegung des Trägers des ſittlichen Wertes bis an eine Stelle, wo er *prinzipiell* unſichtbar und unerkennbar bleiben *muß* – und das iſt die Folge der Kantiſchen Beſtimmungen – ein Verfahren, das von allem praktiſchen ethiſchen Skeptizismus vielleicht nur den *Worten* nach verſchieden iſt.

Faktiſch ſteht es eben *nicht* ſo. Die Geſinnung, d. h. jene Gerichtetheit des Wollens auf den jeweilig höheren Wert und ſeine Materie, ſchließt eine vom Erfolge, ja von allen weiteren Stufen des Willensaktes unabhängige *Wertmaterie* in ſich. Wenn ſie dann auch nicht Abſicht, Vorſatz und Handlung *eindeutig* beſtimmt, ſo iſt das, was zur Materie dieſer werden *kann*, doch bereits abhängig von der Wertmaterie der Geſinnung, ſo daß die Beſonderheit dieſer Wertmaterie auch beſtimmend für dasjenige wird, was in einem beſtimmten Falle Abſicht, Vorſatz und Handlung werden *kann*. Die Bedeutung, die alſo der Geſinnung zukommt, beſteht darin, daß ſie einen *material aprioriſchen Spielraum* für die Bildung möglicher Abſichten und Vorſätze und Handlungen bis in die die Handlung unmittelbar regierende *Bewegungsintention* darſtellt; daß ſie gleichſam alle dieſe Stufen der Handlung bis zum Erfolge mit ihrer Wertmaterie *durchdringt*. Ebendeshalb kann ſie auch in der Handlung wahrhaft zur Erſcheinung gelangen, in ihr anſchaulich gegeben ſein, ohne daß irgendein »Schluß« auf ſie ſtattfinden müßte. Die »Geſinnung« hat das Eigentümliche an ſich, daß ſie gegenüber dem Wechſel der Qualitäten des Strebens ſowie gegenüber dem Unterſchiede, der in deſſen Intention auf die Wirklichkeit des Erſtrebten vorliegt, Konſtanz bewahrt. Nicht nur in den Abſichten, Vorſätzen und Handlungen, ſondern auch ſchon im Wunſche und ſeinen Ausdrucksäußerungen tritt daher ihre Materie in die Erſcheinung; ſie durchtränkt auch das Phantaſieleben des Strebens bis hinein in die Träumerei und den Traum, und ſie vermag auch äußerlich ſelbſt in Fällen, wo Wollen- und Handelnkönnen verſchwindet, z. B. bei krankhafter Abulie und Apraxien aller Art, in den Ausdrucksphänomenen, in Lächeln, Geſten uſw., in die Erſcheinung zu treten. Ja das Ausdrucksphänomen iſt häufig ein deutlicherer Zeuge für ihre Richtung, inſofern wir oft die Geſinnung an den Ausdrucksphänomenen noch erkennen, wo das Reden, Handeln uſw. die wahre Geſinnung verbergen ſoll. Die »Geſinnung« iſt auch bereits in jenem ſo bedeutſamen Vorgange der Abſichtsbildung wirkſam, der »ſittliche Überlegung« genannt wird und in einem inneren fühlenden Durchgehen und Durchprüfen möglicher Abſichten und ihren Werten beſteht. Nun iſt es gewiß richtig, daß der Inhalt bloßer Phantaſiewünſche und der Inhalt faktiſcher Abſichten und Vorſätze (auch dem ethiſchen Werte nach) die größten Differenzen aufweiſen kann, daß z. B. in ſeinem Phantaſieleben derſelbe Menſch ein Verbrecher iſt, der in ſeinem wirklichen die ſtrengſte Korrektheit darſtellt. Gleichwohl würde ein genaues Hinſehen auch in dieſem Falle die Abſichten noch von der dieſe beiden Teile des Strebenslebens gemeinſam durchwaltenden »Geſinnung« abhängig finden. Als Zeichen der »Geſinnung« unterliegt auch der Wunſch bereits ſittlicher Beurteilung; wogegen Wollen und Handlung, wenn ſie zwar auch als ſolche »Zeichen« für die Geſinnung fungieren können, doch auch ſelbſtändige Träger ſittlicher Werte darſtellen.

»Geſinnung«, ſagen wir, vermag die Abſichtsbildung zu determinieren, und es gehört zu ihrem Weſen, daß ſie im Wechſel der Abſichten in bezug auf dieſelbe Sache Dauer bewahrt. Das heißt nicht, daß die Geſinnung nicht ſelbſt wieder einer Veränderung unterworfen ſein kann; wo immer aber eine Geſinnungsänderung vorliegt, kann dieſe niemals darauf zurückgeführt werden, daß Willensakte und Handlungen andere als die erwarteten Erfolge gehabt haben, oder daß durch Bildung neuer Abſichten ſich ſchließlich auch die Geſinnung verändert hat. Vielmehr variiert die Geſinnung *primär* und *unabhängig* von allen Abſichtsbildungen; eine Geſinnungsänderung gibt daher dem geſamten Leben eine neue *Richtung*, wie wir dies z. B. in allen Fällen ſittlicher »Bekehrungen« ſehen. Andererſeits aber iſt die »Geſinnung« aus eben dieſem Grunde für die bloße erzieheriſche Betätigung *unerreichbar*. Denn nur das, was ſich durch ein andersartiges *Handeln*, das wir ja zunächſt allein durch bloße erzieheriſche Maßnahmen von einem Menſchen erreichen können, in der Bildung ſeiner ferneren Willensregungen als *abhängig* erweiſt, *kann* zum Gegenſtande einer »Erziehung« werden. Dagegen iſt es, wie Kant mit *Recht* hervorhebt, *weſenhaft* unmöglich, durch die Erziehung die »Geſinnung« zu beeinfluſſen oder zu verändern; nur das *Verbergen* der wahren Geſinnung, d. h. die Geſinnungs*verlogenheit*, kann durch Maßnahmen erreicht werden, die ſich ein ſolches falſches Ziel ſetzen. Es war darum eine völlige Verkennung des im Kantiſchen Geſinnungsbegriffe gemeinten »*Phänomens*«, wenn Herbart ihn dahin deutete, daß an die Stelle der Geſinnung dauernde Diſpoſitionen des Wollens und Handelns zu ſetzen ſeien, als welch letztere natürlich auch von der Erziehung hervorgebracht werden können. Wenn es im Weſen der »Geſinnung« liegt, zu dauern (nämlich gegenüber den wechſelnden Abſichten und Vorſätzen), ſo iſt damit über eine beſtimmte *Zeitdauer* natürlich nichts geſagt; eine »Geſinnung« kann auch nur einen Augenblick währen.[1] Andererſeits liegt in der bloßen Fortdauer eines Handelns, ja ſelbſt einer Abſichtsbildung in einer beſtimmten poſitiven Wertrichtung auch während des ganzen Lebens nicht die *mindeſte* Gewähr dafür, daß dieſes Handeln und dieſe Abſichten nicht die »wahre Geſinnung« geradezu zu verbergen beſtimmt ſind. Das Weſen aller phariſäiſchen Korrektheit beſteht ja eben darin, *daß* ſolches ſtattfindet. Wie die Aſſoziationspſychologie überhaupt, deren beſondere Anwendung an dieſer Stelle zu jener völligen Verkennung der Tatſache der »Geſinnung« geführt hat, ſo iſt auch dieſe Auffaſſung Herbarts von der pragmatiſtiſchen (hier pädagogiſch-pragmatiſtiſchen) Vorausſetzung aus entſtanden, es *müſſe* der Geiſt und die Seele *ſo* beſchaffen ſein, daß ſie durch einen Erzieher grenzenlos beherrſchbar und regierbar ſeien. Nun kann man zwar nach dieſem Prinzip die beherrſchbaren Elemente des Seelen-

---

1) Darum hat »Geſinnung« mit einem »angeborenen ſittlichen Grundcharakter des Menſchen« (Schopenhauer) ſelbſtverſtändlich nicht das mindeſte zu tun.

lebens herausſondern und ihre Abhängigkeit voneinander prüfen, um auf Grund eines ſolchen Bildes dem Erzieher, dem Staatsmann uſw. einen Weg zu zeigen, wie er vorzugehen habe. Sehr verkehrt, ja lächerlich iſt es aber, dieſes »Bild« den faktiſchen Tatſachen des Geiſtes gleichzuſetzen. Wäre die Geſinnung ein bloßer Niederſchlag von einzelnen Handlungen, ſo wäre es freilich möglich, die Geſinnung durch die Erziehung zu beeinfluſſen, ja ſie mit der Zeit zu »machen« – in irgendeiner vorher gewünſchten Form. Da ſie aber vielmehr das iſt, was die Handlungen regiert, und auch da noch regiert, wo die Handlungen beſtimmt ſind, die Geſinnung zu verbergen, ſo iſt ſolches Unternehmen widerſinnig, und es gilt, was Kant treffend hervorhebt, daß »gute Abſichten, auf eine ſchlechte Geſinnung gepfropft, lauter Schein« ergeben.

Da Geſinnung keine Dispoſition iſt, ſondern eine aktuelle anſchauliche Gegebenheit, ſo iſt ſie auch grundverſchieden von dem, was wir gemeinhin als den »Charakter« eines Menſchen bezeichnen. Denn hierunter wird gewöhnlich verſtanden die konſtante Urſache, die in ihm für ſeine einzelnen Handlungen, die uns zunächſt von außen her entgegentreten, beſteht. Der »Charakter« iſt hierbei ſtets eine bloß hypothetiſche Annahme von etwas, was uns ſelbſt nie gegeben iſt, und das nur auf dem Wege der Induktion in ſolcher Beſchaffenheit angenommen wird, daß die in der Erfahrung gegebenen Handlungen daraus erklärbar werden. Handelt z. B. jetzt ein Menſch in einer Richtung, die unſerer bisherigen Annahme von der Beſchaffenheit ſeines »Charakters« widerſpricht, ſo tritt an Stelle unſeres bisherigen Bildes ſeines Charakters eben ein anderes Bild. Völlig anders ſteht es mit der Geſinnung. Sie wird nicht aus den vorliegenden Handlungen erſchloſſen, ſondern ſie wird in ihnen (aber auch in der ganzen Fülle von Ausdruckserſcheinungen dieſes Menſchen) erſchaut; und es iſt, wie oft mit Recht hervorgehoben worden iſt, ſehr häufig eine Kleinigkeit, die uns auch nach Kenntnis einer großen Menge von Handlungen des betreffenden Menſchen plötzlich ſeine wahre Geſinnung aufweiſt. Ja die automatiſche Ausdruckserſcheinung iſt hierfür oft ein weit beſſeres Material als die willkürliche Rede, zu welcher ja die Handlung, die Ausdruckserſcheinung, häufig genug in ſcharfem Widerſpruche ſteht. Und andererſeits pflegen wir da, wo wir die Geſinnung eines Menſchen zu kennen meinen, nicht ſo vorzugehen wie im obengenannten Falle, daß wir nämlich bei Kenntnisnahme neuer Handlungen unſer Bild von ſeiner Geſinnung ändern (wie im Falle des »Charakters«), ſondern ſo, daß wir ſagen: wir müſſen die Handlung noch nicht vollſtändig verſtanden haben, da ſie, in dieſer Weiſe verſtanden, der uns bekannten Geſinnung widerſpricht, es iſt notwendig, ſie genauer zu analyſieren; d. h. wir korrigieren unſere Auffaſſung dieſer Handlung hier nach der uns bekannten Geſinnung des Menſchen, die mithin eine von der Reihe der Handlungen ſelbſt unabhängige und nicht aus ihr induzierte Tatſache der Anſchauung darſtellt, deren Evidenz keine induktive Gewißheit, ſondern wahre Einſicht darſtellt.

Aus dieſen Gründen iſt die Geſinnung auch in ſolchen Fällen noch einer Erkenntnis zugänglich, wo auf Grund von Abweichungen gegenüber der normalen Abſichts-, Vorſatz- und Entſchlußbildung die Handlungen, Entſchlüſſe und Abſichten zu einem ganz entgegengeſetzten Schluſſe auf die Geſinnung leiten müßten. Iſt z. B. auf Grund einer Begehrensperverſion auch die Abſichtsbildung von dieſer Perverſion mitbetroffen, ſo kann ein Menſch, wenngleich ſeine Geſinnung liebevoll iſt, dennoch die Abſicht hegen, dem andern nicht Wohl, ſondern Weh zu bereiten (was ſofort auch daran hervortreten wird, daß der betreffende Menſch auch ſich ſelbſt Weh bereiten will). Und auch da, wo eine normale Abſichts- und Vorſatzbildung völlig aufgehoben iſt, wie bei vielen ſchweren organiſchen Gehirnkrankheiten, gibt es zuweilen noch gleichſam eine Lücke, durch die wir trotz aller Durchbrechungen und Störungen all der Wege, die von einer Geſinnung zu einer Handlung führen, noch die Güte oder die Bosheit uſw. der Geſinnung des betreffenden Menſchen erblicken können. Denn die Geſinnung ſtellt auch dasjenige dar, was durch bloße pſychiſche Erkrankung, wie ſchwer eine ſolche immer ſei, nicht perturbiert, zerſtört oder verändert werden kann; wie tief auch dieſe Perturbationen ſich auf alle Stufen erſtrecken mögen, die von ihr bis zur Handlung führen. Auch würde eine genauere Analyſe der hier in Betracht kommenden Tatſachen bei der großen Unabhängigkeit, die zwiſchen der ſittlichen Charakterart der Kranken und den Krankheitstypen beſteht, unter die ſie fallen, zeigen, daß es hier noch ein Element geben muß, das als letzter Träger des ſittlichen Willenswertes von den Krankheiten unbeeinflußbar iſt.[1]

Wie die Ausdrucksphänomene, ſo iſt, ſagte ich, auch die Handlung ein Tatbeſtand, an dem wir die Geſinnung ſelbſt erſchauen können. Inſofern hat ſie ſelbſt nur Symbolwert für die Geſinnung. Das aber ſchließt nicht aus, daß ſie auch als Handlung einen Eigenwert beſitzt. Ich mache das zunächſt an folgendem Beiſpiele deutlich: Die Geſinnungsethik in der von uns bekämpften Form ſagt z. B.: Fällt jemand ins Waſſer, und ſchaut ein Gelähmter dieſem Vorgange zu, ſo iſt, ſofern er nur den Willen hat, den Ertrinkenden zu retten, der hierin gegebene ſittliche Tatbeſtand genau derſelbe wie im Falle, daß ein Nichtgelähmter dasſelbe will, und ihn wirklich herauszieht. Nun iſt es ganz zweifellos, daß die ſich in beiden Fällen bekundende Geſinnung dieſelbe ſein kann und dann den gleichen ſittlichen Wert beſitzt. Schon das aber iſt zuviel geſagt, wenn man behauptet, es liege im Falle des »Gelähmten« derſelbe Willensakt mit demſelben ſittlichen Werte vor; denn dies iſt aus dem einfachen Grunde nicht der Fall, weil es zu dem Faktum des »Tunwollens« im Falle des Gelähmten überhaupt nicht kommen kann. Der Gelähmte mag einen noch ſo heftigen »Wunſch« haben, daß er in der Lage ſei, die rettende Tat zu vollziehen; »wollen« kann er ſie nicht. Er befindet ſich alſo dem Vorgange gegenüber, was ſein Verhältnis zum Tunwollen und deſſen Wert betrifft, in derſelben Lage wie ein von dem Vorgang Abweſender, der dieſelbe »Geſinnung« wie er hegt und den Tatbeſtand, daß Ertrinkende gerettet werden ſollen, anerkennt. Es iſt daher nicht richtig, daß in beiden Fällen die gleichen ſittlichen Tatbeſtände vorliegen. Natürlich trifft den Lahmen nicht der mindeſte ſittliche Vorwurf; aber ein Teil des ſittlichen Lobes, das den Handelnden trifft, vermag ihn gleichfalls nicht zu treffen. Eine dem Geſagten widerſprechende Anſicht, die ausſchließlich in der Geſinnung einen Träger des ſittlichen Wertes ſieht, müßte auf das Reſſentiment der »Nichtkönnenden« zurückgeführt werden. Auch beachtet dieſe Richtung der Geſinnungsethik die Tatſache nicht, daß es Geſinnungstäuſchungen gibt. Wir können lange einem Menſchen gegenüber z. B. ſelbſt etwas für unſere Geſinnung ihm gegenüber halten, was ſofort ins Nichts zerfällt, wenn wir vor eine Situation geſtellt ſind, in der wir dieſe Geſinnung handelnd realiſieren ſollen. In dieſem Falle haben wir uns über unſere eigene Geſinnung in Täuſchung befunden. Denn wiewohl der Satz gilt, daß die Evidenz über den Beſtand einer Geſinnung unabhängig von der durch ſie beſtimmten Willenshandlung iſt, ſo gilt andererſeits der Satz, daß eine echte Geſinnung im Gegenſatz zu einer täuſchenden Vorſpiegelung einer ſolchen auch eine Willenshandlung, die ihr entſpricht, notwendig (wenn auch nicht eindeutig) beſtimmt. Und da dieſer Zuſammenhang ein

---

[1] Nur da es ſich ſo verhält, beſteht zwiſchen »krank« und »ſittlich ſchlecht«, »geſund« und »gut« eine ſcharfe Grenze, wie ſchwierig es auch ſein mag, ſie im Einzelfalle richtig zu beſtimmen.

Weſenszuſammenhang iſt, kann man und muß man mit Recht ſagen, daß ſich erſt in der Handlung die Geſinnung »bewähre«. Die »Bewährung« der Geſinnung in der Handlung iſt eine Kategorie ganz *eigener* Art, die auf den genannten Zuſammenhängen beruht. Sowenig die »Bewährung« die vor der Handlung beſtehende Geſinnungs*evidenz* irgendwie *erſetzen* kann (wie z. B. der Pragmatismus fälſchlich meint), ſo kommt ihr doch *die* Bedeutung zu, zwar nicht (wo der Wert als bloßer Selbſtwert der Handlung beſteht) die Geſinnung *notwendig* anzuzeigen, wohl aber da, wo ſie fehlt und gleichwohl eine vermeintliche, ihr entſprechende Geſinnung vorliegt, die *Unechtheit* dieſer Geſinnung an den Tag zu bringen reſpektive den faktiſchen Nichtbeſtand der vermeintlichen Geſinnungsevidenz. »Bewährung« darf daher nicht als eine nachträgliche Rechtfertigung durch den Erfolg verſtanden werden und iſt auch überall da, wo der Bewährungsgedanke die größte Rolle geſpielt hat (wie z. B. im Calvinismus), *nicht* ſo verſtanden worden. Andererſeits aber iſt die »Bewährung« nicht gleichbedeutend damit, daß die Handlung ein bloßer *Erkenntnisgrund* für die Natur der Geſinnung ſei – als ſetzte ſie ein Urteilen und Schließen voraus. Die »Bewährung« liegt vielmehr ganz zwiſchen Geſinnung und Handlung ſelbſt in einem Tatbeſtande, d. h. die Handlung iſt als *geſinnungsbewährend* in einem beſonderen und praktiſchen *Erfüllungs*erlebnis ſelbſt erlebt. Darum ſpielt die »Bewährung« auch keine geringere Rolle vor uns ſelbſt als gegenüber Anderen. Erſt in der Bewährung werden wir auch einer evidenten Geſinnung innerlich *gewiß*. Wie andererſeits die Nichtbewährung, d. h. die Unterlaſſung deſſen, was in unſerer Geſinnung liegt, ein unmittelbares praktiſches *Widerſtreitsbewußtſein* beſtimmt, das uns ſelbſt unſere Geſinnung als Einbildung aufweiſt.

Ich komme noch einmal auf das Beiſpiel des Gelähmten zurück. Ich ſagte, der Gelähmte komme nicht in *die Lage*, die Errettung des Menſchen zu wollen, da er die Rettung zu *wollen* nicht in der Lage ſei. Er mag ſie zu wollen »bereit ſein«, er kann ſie nicht wirklich wollen. Anders ſtünde es in einem beſtimmten Fall: In dem Falle nämlich, daß er bei dieſer Gelegenheit die Tatſache ſeiner Gelähmtheit zu allererſt *erlebte*. Er würde dann jenes beſondere Erlebnis des Widerſtandes, das ſich auf ſeine Bewegungsintention und die daran ſich reihenden abgeſtuften Bewegungsimpulſe einſtellt, als das praktiſche »Unmöglich« noch erleben. In dieſem Falle läge ein Handlungsverſuch vor, der in der Tat der wirklichen Handlung gleichwertig iſt (wenigſtens ſoweit es ſich um ſittliche Beurteilung handelt).

Eine völlige Verkehrung der Wahrheit wird aber von der falſchen Geſinnungsethik dann erreicht, wenn es ihr zum bloßen Zielinhalte des Wollens wird, in der Handlung die Geſinnung zur Aufweiſung zu bringen, anſtatt daß das Handeln unmittelbar auf die Verwirklichung eines beſtimmten Wertes gerichtet iſt und nur aus der Geſinnung *herausfließt* und von ihr innerlich regiert wird. An dieſe Grenze aber ſcheint uns Kant mit ſeinem Satze gelangt zu ſein: der wahrhaft Gute ſei derjenige, dem z. B. bei einer Hilfeleiſtung es nur darauf ankomme, ſeine Pflicht zu tun, nicht aber ſo, »als ob ihm an der Wirklichkeit des fremden Wohles etwas gelegen wäre«. In dieſem Satze iſt die falſche Geſinnungsethik faſt bis zur Abſurdität geſteigert. Ein Wollen von etwas, an deſſen Wirklichkeit »uns nichts gelegen« iſt, iſt, wie ſchon Sigwart hervorhob, ein Wille, »der das nicht will, was er will«.[1] Das von Kant geforderte Verhalten iſt alſo überhaupt unmöglich. Außerdem aber liegt dem Satze die falſche Meinung zugrunde, es könne als ſittlich gelten, wenn es zum Inhalte des Wollens wird, »gelegentlich« fremden Leides durch eine Handlung der Hilfe eine ſittliche Geſinnung (ſei es vor uns ſelbſt oder anderen) »an den Tag zu legen«. Dies aber iſt faktiſch Phariſäismus, der die bloße Realiſierung des *Bildes* eines guten Wollens (z. B. im Wunſche, ſo zu wollen) oder das *Urteil* über das Wollen »es iſt gut« und *ſeine* Realiſierung zum Inhalte des Wollens macht.[2]

Analyſieren wir nun genauer die Stufen, die in der Einheit einer *Handlung* enthalten ſind, und diejenigen *Kauſalfaktoren, welche die Variation* deſſen, was auf dieſen Stufen im beſonderen Falle liegt, noch beſtimmen können.

Bezüglich der Handlung haben wir zu unterſcheiden: 1. die Gegenwart der Situation und den Gegenſtand des Handelns; 2. den Inhalt, der durch ſie realiſiert werden ſoll; 3. das Wollen dieſes Inhaltes und ſeine Stufen, die von Geſinnung durch Abſicht, Überlegung, Vorſatz bis zum Entſchluſſe führen; 4. die Gruppe der auf den Leib gerichteten Tätigkeiten, die zur Bewegung der Glieder führen (das »Tunwollen«); 5. die mit ihnen verknüpften Zuſtände von Empfindungen und Gefühlen; 6. die erlebte Realiſierung des Inhaltes ſelbſt (die »Ausführung«); 7. die durch den realiſierten Inhalt geſetzten Zuſtände und Gefühle. Der vorletzte dieſer Faktoren gehört durchaus noch zur *Handlung*. Nicht mehr dazu gehören aber die weiteren Kauſalfolgen der Handlung, die erſt auf

---

[1] Siehe Chr. Sigwart: »Vorfragen der Ethik«.

[2] Dasſelbe liegt vor, wenn z. B. geſagt wird: Handle ſo, daß du urteilen kannſt, »ich bin gut«, oder ſo, daß du dich ſelbſt achten kannſt.

Grund der Annahme der Realiſierung des Inhaltes (ſei es vor oder nach dem Handeln ſelbſt) etwa durch Schlüſſe feſtgeſtellt werden können. Handlung und Kauſalfolgen ihrer ſind alſo ſcharf zu ſcheiden. Dieſe letzteren ſind nicht erlebt im Handeln, wie es jene Realiſierung ſelbſt iſt.[1] Es führt von vornherein in die Bahn einer falſchen Geſinnungsethik, wenn man die Handlung ſelbſt oder dieſen letzten Beſtandteil ihrer als bloße »Kauſalfolge« des Wollens anſehen wollte; denn während die Handlung mit Einſchluß dieſes letzten Teiles derſelben (der erlebten Ausführung) noch Träger ſittlicher Werte iſt, kann dies ſelbſtverſtändlich für die Kauſalfolgen niemals gelten. Wäre die Handlung ſelbſt ſchon eine bloße »Kauſalfolge des Wollens«, ſo könnte ſie überhaupt nicht Träger ſittlicher Werte ſein. Dagegen iſt die »Ausführung« ein »Teil« der Handlung und gehört zu ihrer Einheit. Es wäre auch ein Irrtum zu meinen, es ſei dieſer Unterſchied etwa nur »relativ« oder »willkürlich«. Denn das kann nie »relativ« ſein, was zu meiner Handlung noch als gehörig erlebt wird und was ſich phänomenal als bloße Folge ihrer darſtellt. Wie weit objektive Kauſalbeziehungen bei ihr in Rechnung gezogen werden, hat damit nichts zu tun. Es mag ſein, daß der Inhalt des Wollens, d. h. das, von dem ich will, es ſei wirklich, eine ſehr entfernte Kauſalfolge von dem darſtellt, was ich im Handeln realiſiere – eine Kauſalfolge etwa, die ich vorher »berechnet« habe. Dann iſt das Eintreten dieſer Folge doch keineswegs zu meiner Handlung gehörig und iſt auch nicht »Handlungserfolg«, ſondern »Erfolg meiner Spekulation und Berechnung«. Dieſer »Inhalt« iſt denn auch von vornherein nicht »gegeben« als Inhalt des »Tunwollens«, ſondern als »Folge dieſes Tuns«, die im phänomenalen Gehalte des Handelns gar nicht ſteckt. Erfüllung (oder Nichterfüllung, reſp. Widerſtreit) iſt aber die Ausführung nicht im Verhältnis zu dem Gehalte deſſen, was ich als wirklich will, ſondern im Verhältnis zum Tunwollen (wenn ich mich als das tuend erlebe, was ich tun will). Scharf tritt dieſer Unterſchied z. B. hervor in der Verſchiedenheit, die beſteht zwiſchen Fehlhandlungen und Fehlern oder Irrtümern, die ich in der Berechnung hinſichtlich der Kauſalverhältniſſe mache, in die ich eingreife, oder der Werkzeuge und Mittel, die ich dabei gebrauche. Das Weſen der »Fehlhandlung« beſteht darin, daß ich das, was ich tun will, nicht als wirklich von mir getan erlebe, nicht aber darin, daß ich mit meinem Tun nicht erreiche, was ich will; man denke z. B. an das »Vergreifen« im Unterſchiede davon, daß der Gegenſtand ein anderer iſt, als für den ich ihn hielt.

---

[1] Im »Erfolge« liegt dagegen bereits das objektive Geſchehen ſelbſt als »Erfüllung« der Ausführung; dieſer Charakter »als Erfüllung« fehlt dagegen der bloßen Kauſalfolge der Handlung.

Die erſte hier für uns in Betracht kommende Grundfrage iſt nun aber: Wie verhält ſich der Willens*inhalt* zu jenem Ausführungs*inhalte* des Tuns? Und wie verhält ſich der Willensinhalt zu dem Gegenſtande, *an dem wir* handeln, dem »*praktiſchen Gegenſtande*«, wie wir ihn im Unterſchiede zu den Gegenſtänden bloß theoretiſcher Erfahrung nennen wollen. Was das erſte betrifft, ſo will Kants Theſe, in unſerer Sprache, beſagen:

1. Es ſei *jeder Willensinhalt* — ſofern er Inhalt iſt und nicht die bloße *Form* des Wollens — immer auf dem Inhalte des *Erfolges* fundiert und jeder Willensinhalt »ſtamme« aus dem Erfolgsinhalte. Und eben darum *müſſe* eine materiale Ethik auch notwendig Erfolgsethik ſein.

2. Es ſei das, was aus dem Erfolgsinhalte wieder Willensinhalt werden könne, immer gleich den Teilen des Erfolgsinhaltes, die durch Rückwirkung auf den Handelnden *Zuſtände der Luſt* bewirken.

In der Annahme des erſten Satzes folgt Kant jener — wie man ſie genannt hat — »empiriſtiſchen« Lehre vom Wollen[1], wonach die Zuſtandsfolgen von zunächſt rein reflektoriſchen Bewegungen (z. B. die Luſt des Säuglings, die durch ſeine reflektoriſchen Saugbewegungen an der Mutterbruſt und die hierdurch in Mund und Magen fließende Milch bewirkt wird) ein »Wollen« ſolcher Bewegungen, z. B. des Saugens, veranlaſſen; ein Tatbeſtand, der wieder nur durch die Reproduktion des Bewegungs*bildes* (gegeben in den bei der Bewegung mit geſetzten und durch ſie veranlaßten ſpez. »Bewegungs-« und »Organempfindungen«) möglich ſein ſoll. Denn nur unter der Vorausſetzung dieſer Willenstheorie gewinnt ſeine Ableitung des Satzes, es ſei jede materiale Ethik auch notwendig Erfolgsethik, Sinn und Halt.

Eben dieſe Vorausſetzung iſt es aber, die wir zurückzuweiſen haben.

Denn weder »entſteht» der Willensinhalt auf die hier vermeinte Weiſe — nämlich als »Vorſtellung« deſſen, was eine luſterregende Wirkung oder (bei zunächſt reflektoriſchen Bewegungen) eine Rückwirkung dieſer Art beſtimmt —; noch iſt das »Tunwollen« nichts weiter wie die Reproduktion eines ſolchen reproduzierten »Bewegungsbildes« oder eines aus einer Mehrheit ſolcher Bilderfolgen ſich ergebenden »Regelbewußtſeins« ihrer Abfolge.

---

[1] Nicht ſo weit geht Kant, das *Streben* ſelbſt in Vorſtellungen, Gefühle und Empfindungen auflöſen zu wollen. Doch iſt es fraglich, ob er ſieht, daß das Streben *nicht* in einem Vorſtellen fundiert iſt; daß vielmehr ein Inhalt *ebenſo* urſprünglich als erſtrebt wie als vorgeſtellt gegeben ſein kann. Auf alle Fälle iſt nach ihm der Inhalt ſelbſt erſt durch den Bewegungserfolg und ſeine Rückwirkung auf die ſinnlichen Luſtzuſtände möglich.

Im Phänomen des *Wollens* überhaupt liegt zunächſt nichts als dies, daß es ein Streben iſt, in dem ein *Inhalt* als ein *zu realiſierender* gegeben iſt. Darin ſcheidet ſich das Wollen von allem bloßen »Aufſtreben«, aber auch von allem »Wünſchen«, welches ein Streben iſt, das — ſeiner Intention nach — *nicht* auf die Realiſierung eines Inhaltes ſelbſt abzielt.[1] *In dieſem Sinne kann ein Kind* »*wollen*«, daß jener Stern dort in ſeinen Schoß falle, es ganz ernſtlich und wirklich »wollen«. Das Wollen dieſer Art iſt von dem »Tunwollen« ganz unterſchieden. Das Tunwollen iſt zunächſt nur ein Spezialfall dieſes Wollens; es iſt eben ein *Wollen des Tuns*. Freilich iſt es zugleich das Ergebnis einer ſehr frühen *Erfahrung*, daß das *Wollen eines Inhaltes* allein, ohne daß es ſich in ein Tunwollen überhaupt umſetzt, prinzipiell *keinen* Erfolg hat. Denn wenn es auch der Zufall zuweilen fügte, daß ein ſo »Gewolltes« wirklich wird, ſo zeigt doch jede fernere Erfahrung, daß dies nicht *durch* das *Wollen* geſchah; d. h. es zeigt ſich, daß die *Realität* dem *Gewollten* verſagt bleibt, ſofern nicht ein *Tunwollen* hinzutritt. Es wächſt dieſe Erfahrung ſowohl im Kinde als innerhalb der Entwicklung der Menſchheit äußerſt langſam. Das Zuſammentreffen des Gewollten und der Verwirklichung des Inhaltes läßt ja heute noch einen großen Beſtandteil der Menſchheit feſt glauben, daß etwa der bloße Wille Regen und Sonne machen könne, daß er (z. B. das »Anwünſchen«) verletzen oder töten könne. Und auch der Aufgeklärteſte empfindet es noch »wie Schuld«, wenn zufällig eintritt, was er Schlechtes »wollte«, z. B. der Tod eines Menſchen. Erſt nachdem ſich dieſe Erfahrung vollzogen hat, welche die auch nur *mögliche* kauſale Verwirklichung eines Willensinhaltes »durch das Wollen« (nicht ſeine Verwirklichung überhaupt) an ein vorhergehendes *Tunwollen* überhaupt knüpft, erhält alles Streben, deſſen Inhalt *außerhalb* der Sphäre des erlebten »Tunkönnens« liegt, den »Wunſchcharakter«. Aber alles zentrale Streben (auch das Wünſchen *iſt* ein ſolches; es gibt kein »es wünſcht in mir«, wie es ein »es dürſtet mich«, »hungert mich« uſw. gibt) iſt »zunächſt« *Wollen* des Inhaltes; erſt *nach* erfahrener Verknüpfung des auch nur *möglicherweiſe* erfolgreichen Wollens mit dem Tunwollen, und nach Erfahrung

---

1) Natürlich auch durch vieles andere, was hier außer Betracht bleibt.

der *Hemmung*, die die Sphäre des Tunkönnens dem einen Teile des »Wollens« bereitet, wird dieſer Teil zum »bloßen« Wunſche. Dagegen muß es als den Tatſachen unangemeſſen bezeichnet werden, wenn man den Tatbeſtand des »Wollens« umgekehrt von der Tatſache des »*Wunſches*« her zu verſtehen ſucht; und etwa ſagt, Wollen ſei nur 1. *der Wunſch, daß etwas ſei*, 2. der daran geknüpfte *Wunſch*, daß es durch mich ſei.[1] Oder es ſei Wollen dieſer Wunſch 1 plus dem Wunſche, »es zu tun«; oder gar, es ſei derjenige Wunſch, zu dem ſich (zunächſt »zufällig« und »reflektoriſch«) eine Leibbewegung geſellt, die den Inhalt realiſiert. Auch der »Wunſch«, daß etwas »durch mich« geſchähe, bleibt ein »*Wunſch*« und wird kein »Wollen«. Und nicht der »Wunſch«, ſondern das »Wollen« iſt das (den Akten nach) *urſprüngliche* zentrale, ſtrebende Akterlebnis. Zum Wunſchgegenſtand wird ein urſprünglicher Willensgegenſtand, der an dem »Tunkönnen« (und ſeiner Sphäre von Inhalten) *geſcheitert* iſt. Erſt dieſe prinzipielle »*Zurückſtellung*« des urſprünglich als Wollensgegenſtand Gegebenen macht es zum »Wunſchgegenſtand«. Dieſer Zuſammenhang wird auch durch die bekannten Täuſchungen nahegelegt, in denen ein langanhaltendes Wollen eines Inhaltes *trotz* ſeines Scheiterns an der Sphäre des Tunkönnens gleichwohl zum *Phänomen* ſeiner Verwirklichung (und der darauf gebauten »Überzeugung« ſeiner Verwirklichung) führt. So bei allen phantaſiemäßigen, illuſionären, traumhaften oder halluzinatoriſchen Willenserfüllungen (oder, wie wir objektiv ſagen, »*Wunſcherfüllungen*«). So z. B. im Falle des ſog. »Begnadigungswahns«, in dem der (meiſt »lebenslängliche«) Verbrecher ohne faktiſche Begnadigung die feſte Überzeugung ausſpricht, er *ſei* begnadigt, und die Anſtaltsbeamten verklagt, daß ſie ihn gleichwohl zurückhalten. Phänomene dieſer Art zeigen, daß im Falle der Nichtreduzierung eines urſprünglichen Wollens zum »Wunſche« trotz des erlebten Scheiterns des Wollens an der Sphäre möglichen Tuns, alſo bei Feſthaltung des Inhaltes als eines »Gewollten«, wenigſtens als *Phänomen* die Realität (in Form eines »Scheines«) des Gewollten eintreten *muß*. Denn der Zuſammenhang, daß Wollen die Wirklichkeit des Gewollten auch ſetzt — *ſofern* kein (wirkſamer) Einſpruch dagegen laut wird —, muß auch in dieſem Falle, da der Einſpruch überhört wird, beſtehen bleiben.

Iſt dagegen in normaler Weiſe jene »Zurückſtellung« des *urſprünglich* als gewollt Gegebenen durch den Einſpruch der Sphäre des Tunkönnens vollzogen, ſo hat dieſe Erfahrung zur Folge, daß fernere Wollensakte unterbleiben, ohne daß indes das auch weiterhin als »gewollt« Gegebene, d. h. das, was, da es dieſen Einſpruch nicht erfährt, auch weiterhin Willensinhalt bleibt, aufhört, durch das urſprüngliche Wollen, beſſer durch die ſeiner »Geſinnung« entſprechenden materialen Werte mitbeſtimmt zu ſein. D. h. es wird (zunächſt an dieſer Stelle) in ſteigendem Maße all das aus dem urſprünglichen Willensinhalt ausgeſchieden, wogegen ſich das Erlebnis des »Nichttunkönnens« oder der »Ohnmacht« des Tuns anmeldet. (Über dieſes Phänomen ſpäter mehr.) Es iſt alſo nicht einmal die Spannweite der im »Tunkönnen« gegebenen Inhalte (geſchweige denn die »Tunserfolge«), welche den urſprünglichen Willensgehalt »beſchränkt«; oder gar poſitiv den Inhalt des Wollens »beſtimmt«. Vielmehr iſt das Tunkönnen lediglich ſelektiv wirkſam auf den urſprünglich gegebenen Willensinhalt; es macht, daß vieles urſprünglich Gewollte fernerhin nicht mehr »gewollt« wird – und daß auf ſeine Realiſierung »verzichtet« wird. Dieſem Geſetze folgt nun auch die typiſche Willensentwicklung ſowohl des Individuums als der Gemeinſchaft. Das primäre Phänomen, welches alle ſeeliſche Reifung zeigt, iſt eine fortgeſetzte Beſchränkung des Wollens auf die Sphäre des »Tunlichen«. Die hochſteigenden Pläne des Kindes und des Jünglings, die phantaſtiſchen »Träume« (die in jener Zeit aber nicht »als« Träume gegeben ſind) gibt der Mann auf; an Stelle des Willensfanatismus tritt die ſtete Steigerung des »Kompromiſſes«. Dasſelbe Phänomen zeigt ſich auch in der Geſchichte jeder politiſchen oder religiöſen oder ſozialen Partei. Und die geſamte Geſchichte der Menſchheit zeigt auf jedem praktiſchen Gebiete, wie die urſprünglichen Willensziele allmählich ſich ſondern an der wie eine »Schwelle« wirkenden Sphäre des »Tunlichen« und die Zielinhalte immer beſcheidener werden. Je primitiver der Menſch iſt, deſto mehr hat er den Glauben, alles durch ſein bloßes Wollen erreichen zu können von der Regierung des Wetters an bis zum Goldmachen und allen Formen der »Zauberei«. Erſt allmählich ſcheiden ſich aus den urſprünglichen Willenszielen die überhaupt »tunlichen«, und in der Sphäre des Tunlichen die durch dieſe und jene Formen des Tuns realiſierbaren aus. Immer iſt hier dies die Leiſtung der ſteigenden »Erfahrung«, daß ſie, wie das Sprichwort ſagt, »klug« macht, nicht aber »wollend« oder »dies und jenes wollend«. Sie wirkt nicht erzeugend und ſchaffend, ſondern an erſter Stelle negierend und ſeligierend auf den Spielraum des in den Materien von beſtimmten Wertqualitäten bereits beſtimmten urſprünglichen Willensinhaltes. Sie iſt vor allem eine Schule kluger »Reſignation« auf urſprüngliche Willensziele, nicht ein poſitiver Quell ihrer Schöpfung.

---

[1] Vgl. Lipps, »Vom Fühlen, Wollen und Denken«.

Hierbei iſt aber zweierlei feſtzuhalten. Erſtens die Einſicht in die Tatſache, daß auch da, wo ſich ein urſprünglicher Willensinhalt als tunlich erweiſt und er durch ein Tun und Handeln realiſiert wird (wie im normalen Willensleben des Tages), die primäre Intention des Wollens immer auf die Realiſierung eines Sachverhaltes reſp. eines »Wertverhaltes« gerichtet bleibt, an die ſich erſt in zweiter Linie eine Intention des »Tunwollens« (und ſeiner Partialfunktionen) knüpft. Will ich dieſen Leuchter von jenem Tiſch auf dieſen Tiſch haben, ſo iſt dieſer Sachverhalt das primär Gewollte, »daß jener Leuchter hier ſei«, nicht das »Hertragen« oder gar die hierzu nötigen Bewegungsintentionen und Impulſe (oder das Befehlen an den Diener, ihn herzutragen, in deſſen Befolgung ja auch mein Wille, nicht der des Dieners realiſiert wird). Ich »will« keine »Bewegung« machen, wenn ich den Hut vom Ständer nehme und aufſetze, ſondern ich will »den Hut auf dem Kopfe haben«. Eine »Bewegung« kann freilich auch der gewollte Sachverhalt ſein, z. B. beim Turnenlernen uſw. Aber auch bei derſelben Bewegung wäre dieſer Fall völlig verſchieden vom zweiten. Wer einen anderen erſchlägt, will »ihn erſchlagen«, nicht aber ſeine Arme und die ergriffene Axt in beſtimmter Weiſe »bewegen«. Es ſind ganz verſchiedene Fälle, wenn ſich das eine Mal das Wollen auf einen Sachverhalt primär richtet und ſich dann das Tunwollen ohne weiteres (als eine beſondere Art des Wollens) daranreiht, oder wenn das Tun ſelbſt zum primären Sachverhalt des Wollens wird. So etwa will der gemeine Brandſtifter, z. B. ein neidiſcher Bauer, daß der reiche und ſchöne Hof des Nachbarn nicht mehr exiſtiere; er will dieſe Wertvernichtung; ein krankhafter Brandſtifter aber vielleicht von vornherein nur das »Feueranlegen« ſelbſt. So will der gemeine Dieb das fremde Gut in ſeinem Beſitze haben, und darauf baut ſich ſekundär das »Stehlenwollen« und hierauf das Tunwollen des Diebſtahls; wogegen der Kleptomane »ſtehlen« will. So gibt es den Typus von Geſchäftsmann, der »reich« ſein will und darum Geſchäfte führt und Geld verdient; aber auch den eigentlich »kapitaliſtiſchen« Typus, der »Geſchäfte machen« will und Geld verdienen, und der dabei nur reich »wird«. (Natürlich auch den ſeltenen Typus, der »genießen« will und darum reich ſein will, der nach Kants Theorie der einzig mögliche wäre.) Der gewollte Sachverhalt und das Tunwollen ſind in allen dieſen Fällen verſchieden, und ſie ſind es auch *da* noch, wo der Gehalt des Sachverhaltes ſelbſt ein Tun wird, wie z. B. Stehlen, Geldverdienen, Sichopfern (beim Opferſüchtigen) uſw., denn auch hier iſt das »*Tun*wollen« vom Wollens »eines ſolchen Tuns« klar verſchieden. Es iſt auch klar, daß das Verhältnis des Wollens des Sachverhaltes und das Tunwollen ſelbſt durchaus nicht ein Verhältnis von »Mittel« und »Zweck« darſtellt; ein ſolches kann immer nur *zwiſchen* den gewollten *Sachverhalten* beſtehen, niemals *zwiſchen* dem Wollen des Inhaltes und dem Tunwollen. Das Tunwollen und das Wollen des Sachverhaltes ſind wohl aufeinander *fundiert* (und zwar das Tunwollen auf dem Wollen des Sachverhaltes), aber in anſchaulicher, und nicht in gedachter Weiſe.

So alſo bleibt das Wollen des Sachverhaltes (auch da, wo ein Tunwollen überhaupt ſtattfindet) durchaus der *primäre Inhalt* des Wollens. Und was wir im ſtrengſten Sinne »Handlung« zu nennen haben, das iſt *das Erlebnis der Realiſierung dieſes Sachverhaltes im Tun*; d. h. dieſe *beſondere* Erlebnis*einheit*, die von allen dazugehörigen objektiven Kauſalvorgängen ebenſo wie von den Folgen der Handlung *ganz* unabhängig als eine *phänomenale Einheit* daſteht.

Zweitens aber darf das früher Geſagte nicht dahin mißverſtanden werden, daß die Erfahrung des Tunkönnens an dem *zeitlich* und *genetiſch* früheren Willensinhalte (z. B. an den »hochfliegenden Plänen des Jünglings«) nur Inhalte aufhebe und vernichte, als ſeien *alle* ſpäteren Willensinhalte in jenen genetiſch früheren ſchon »enthalten« geweſen. Was wir hier ausdrücken wollen, iſt ein *Urſprungsgeſetz der Akte* und ein *Fundierungsgeſetz der Inhalte*, das in *allen Phaſen* genetiſcher realer Willensentwicklung eines Individuums *gleichmäßig* erfüllt iſt. Selbſtverſtändlich ergeben ſich in der reiferen Entwicklungsphaſe *neue* und *neue* Inhalte des Wollens, die in der älteren Phaſe *nicht* enthalten waren. Auch die Quelle des urſprünglichen Wollens fließt ja immerfort. Die Willensgeſinnung hat nichts zu tun mit einem »angeborenen Charakter« (wie z. B. Schopenhauer meint).[1] Und andererſeits übt auch das Erlebnis des Tunkönnens *immerfort* ſeinen ſelektiven Einfluß auf die Materie der Willensziele. Was ich allein ſage, iſt alſo dies, daß die *möglichen* Willensziele, die der Geſinnung des Wollens, ſeiner (prinzipiell variablen, aber von der Erfahrung des Tunkönnens und erſt recht des Erfolges unabhängig variablen) urſprünglichen Wertrichtung und ſeiner materialen Wertrichtung Erfüllung zu geben vermögen, durch dieſe Erfahrung (ihrem Weſen nach) nur ſeligiert, niemals aber poſitiv beſtimmt werden können;[1] und daß demgemäß die Wertmaterien, die denjenigen früheren Gehalt des Wollens inhaltlich mitbeſtimmten, welcher ſpäter als bloßer Wunſch »zurückgeſtellt« wird, auch für den Gehalt desjenigen Wollens beſtimmend bleiben, der ſich im Tun als realiſierbar erweiſt. Auch hier zeigt ſich, wie die »Willensgeſinnung« unabhängig von aller empiriſchen Geneſe des Willenslebens beide Sphären, die jeweilige Wunſch- und eigentliche Willensſphäre, durchwaltet; wie ſchon früher gezeigt worden iſt.

---

[1] Sie iſt durchaus im Leben eines Individuums veränderlich; nur *urſprünglich* veränderlich.

Mit dem Tunkönnen iſt nun aber erſt die erſte Stufe für die Selektion der Willensinhalte als der Inhalte des »reinen Wollens« (das unabhängig von aller Tunlichkeit oder Untunlichkeit iſt) gegeben. Andere ſeligierende Faktoren treten noch hinzu. Ehe ich mich ihnen zuwende, ſei aber hervorgehoben: Was für die »Willensinhalte«, ſofern ſie bildhafte Abſichtsinhalte ſind, beſtimmend iſt, was ſie aus der Sphäre des a priori »Möglichen«, d. h. der den Wertmaterien der Geſinnung noch entſprechenden Bildinhalte, auslieſt, das iſt nicht etwa das faktiſche Tun oder gar erſt ſein Handlungserfolg (wie Kant meint), ſondern es iſt zunächſt nur das Erlebnis des »Tunkönnens« reſp. des »Nichttunkönnens« (d. h. der »Willensmacht« und »Willensohnmacht«). Über dieſes Phänomen ſelbſt ſoll ſpäter Genaueres geſagt werden. Nur dies ſei hier hervorgehoben, daß es in keinem Sinne eine bloße Folgeerſcheinung eines faktiſchen Tuns iſt; etwa die »erregte Dispoſition« für das Wiederauftreten eines faktiſchen Tuns, wie das Bewußtſein, etwas zu »können«, was wir ſchon einmal getan haben. Vielmehr haben wir gewiſſen Inhalten gegenüber ein durch ſolche Reproduktion unvermitteltes Tunkönnens-Bewußtſein, in dem das Können »ſelbſt« als beſondere Art des ſtrebenden Bewußtſeins (nicht als Gegenſtand des Wiſſens, »daß wir etwas können«) phänomenal gegeben iſt; und deſſen Daſein oder Nichtdaſein – reſp. das ſeines Gegenteils, der »Ohnmacht« (gleichfalls ein poſitives Erlebnis des Nichtkönnens) — für das

---

[1] Daß – wenn dieſes Urſprungsgeſetz der Willensinhalte gilt – auch eine »Tendenz« zur Entwicklung in der obengenannten Richtung, d. h. auf Zurückſtellung urſprünglicher Willensinhalte (d. h. nicht nur Wertverhalte, ſondern auch auf Grund dieſer Wertverhalte beſtimmter Sachverhalte), die Folge ſein muß, iſt leicht begreiflich.

Tunwollen ſelbſt noch determinierend iſt.[1] Zweitens aber iſt dies Erlebnis ein völlig einfacher Tatbeſtand, der ſich durchaus nicht etwa zuſammenſetzt aus dem Bewußtſein des Vollziehenkönnens der partiellen Akte, z. B. der Bewegungsakte, in die ein Tun zerfällt.[2] Wie das Lebensgefühl unabhängig von der Summe ſinnlicher Gefühle ſeinen eigenen Variationsgeſetzen folgt (mit ſeinen Modifikationen der »Kräftigkeit« und »Friſche«, der »Geſundheit« und »Krankheit«, des »Aufganges« und »Niederganges«) und niemals eine Summe der ſinnlichen Gefühle darſtellt, wohl aber das Auftreten dieſer Gefühle und ihrer beſonderen Qualität mitbeſtimmt[3], ſo iſt auch das Tunkönnen zunächſt ein einheitlich und eigengeſetzlich variierendes Erlebnis des lebendigen Individuums als eines Ganzen, das von allen Reproduktionen der Empfindungs- und Gefühlszuſtände, die mit den faktiſchen Bewegungen der Glieder bei der Ausführung von Handlungen verknüpft (oder durch ſie gar erſt verurſacht) ſind, völlig unabhängig iſt. Wer ein ſtärkeres oder reicheres Bewußtſein des Tunkönnens hat, erlebt eben von vornherein auch ganz andere Zuſtände ſolcher Art. Er tut anderes, da er ſich anderes »zumutet«. Darum vermag dieſes »Können« auch durch alle »Übung« und »Gewöhnung« nicht geſteigert oder gemindert zu werden, ſondern beſtimmt nach ſeiner Natur bereits die Übungs- und Gewöhnungsfähigkeit für beſtimmte Tätigkeiten.

Was nun aber vom Tunwollen zum Handeln führt (und hier ohne eine genauere Analyſe des Prozeſſes nur in ſeinen Hauptelementen anzugeben iſt), ſind zwei Erlebniſſe, die einen ſtreng kontinuierlichen Übergang zum Stattfinden der objektiven

---

1) Das »Tunkönnen« iſt auch ein ſelbſtändiger Träger von Werten und Gegenſtand von Formen des Wertbewußtſeins (und »Selbſtbewußtſeins«), das von den Werten des faktiſchen Tuns (desſelben Inhaltes) ganz unabhängig iſt; und deſſen Wert ein höherer Wert iſt als der Wert des Tuns (und ſeiner etwaigen »Diſpoſitionen«). Siehe hierzu den II. Teil dieſer Abhandlung, im Abſchnitt »Können und Sollen« (Kants Freiheitslehre).

2) Es gibt hierbei ein »Tunkönnen«, das ſich nicht auf die Kraft, ſondern das ſich auf die Werte des Tuns erſtreckt; ſo wenn wir ſagen: »dieſer Menſch iſt fähig, ſo etwas (z. B. Schlechtes) zu tun«; »er iſt zu allem fähig«. Auch wozu wir ſelbſt (im Guten und Böſen) »fähig« ſind, wiſſen wir weithin unabhängig von unſeren wirklichen Handlungen. »Tugend« wird eine Geſinnung erſt, indem ihr Wertgehalt auch in das Bewußtſein dieſes »Tunkönnens« (im Sinne der letzteren Form) übergegangen iſt. Sie iſt tatbereite und tatfähige Geſinnung einer beſtimmten Art.

3) Siehe im II. Teil der Abhandlung den Abſchnitt »Materiale Ethik und Hedonismus«.

Bewegungen herſtellen, in denen das Handeln, von außen geſehen, beſteht.

Es iſt ein, die Einheit der Handlung als »Phänomen« auflöſender Grundirrtum einer Reihe von Richtungen der herkömmlichen Pſychologie, daß ſie eine ſolche Kontinuität des Phänomens leugnen und es ſo darſtellen, als zerfiele die Handlung in einen »inneren Willensakt« und eine ſich daran bloß zeitlich anſchließende objektive Gliedbewegung, die ſich dann erſt durch ihre Wirkungen (oder Begleiterſcheinungen), eine Abfolge von Taſt-, Gelenk-, Lageempfindungen uſw., dem Bewußtſein verriete. Oder: Es folge dem inneren Willensakt eine »Bewegungsvorſtellung« der Glieder, die natürlich nur die Reproduktion einer ſchon ſtattgehabten Bewegung der Glieder ſein könnte, – welch letztere dann urſprünglich rein reflektoriſch ſein müßte. Ein eigentliches Erlebnis des »Bewegens«, das auf das Tunwollen folgte, gäbe es hiernach nicht; an die »Bewegungsvorſtellung« ſchlöſſe ſich einfach die Bewegung ſelbſt an. Eine in die Bewegung ausmündende Wirkſamkeit des Wollens (als Tunwollens) auf unſeren Leib wird hier (wie ſchon bei D. Hume) geleugnet.[1] Daß ein ſolches Bewegungsbild (als Reproduktion vollzogener Bewegungen, in letzter Linie reflektoriſcher) nur in Fällen in die Erſcheinung tritt, wo die Bewegungsintentionen ausgefallen ſind, z. B. beim Schreibenlernen idiotiſcher Kinder, habe ich an anderem Orte ſchon hervorgehoben. Das normale Kind vermag die geſehene Geſtalt eines an der Tafel vorgeſchriebenen Buchſtabens unmittelbar in die Bewegungsintention (und allmählich auch in die nötigen Bewegungsimpulſe) umzuſetzen, – ohne die Hand und den Arm geführt zu bekommen und ſich dann auf die Reproduktionen der hierbei ausgelöſten Empfindungen und ihrer Abfolge zu ſtützen. Die Bewegungsintention iſt ein anſchauliches Phänomen innerhalb der Bewegungsbewirkung und derjenigen ihrer Variationen, die zur Überführung eines gegebenen Sachverhaltes (vom Wertverhalt aus geſehen) in den im Tunwollen gewollten Sachverhalt (Wertverhalt) nötig ſind.[2] So beſitzen wir eine unmittelbare Einſicht in den Zuſammenhang, der von einer geſehenen, in der Taſtempfindung gegebenen Geſtalteinheit (einfachſter Natur) in eine Darſtellung derſelben Geſtalt in einer Bewegung führt. Wir lernen dieſen Zuſammenhang nicht erſt durch die Ausführung der Bewegung und die empiriſche Zuordnung der geſehenen oder getaſteten Geſtalt zu der Folge von Bewegungsempfindungen, – wenn wir ſie z. B. zeichnen. Eine geſehene Geſtalt, etwa in roten Linien gezeichnet, kann mit einer, mit der Hand in der Luft gezeichneten Geſtalt unmittelbar identifiziert werden. Es gibt eine anſchauliche Identität der Stellenordnung in einem Außereinander überhaupt zwiſchen der Rhythmik einer die Geſtalt erzeugenden Bewegung, die zeitlich iſt, und der Beſonderheit der Orte und Lagen ruhender Punkte, welche (objektiv) die Geſtalteinheit aufbauen. Die Bewegungsintention iſt daher von allen ſog. Bewegungsempfindungen und ihren Reproduktionen, die ja immer nur ſolche einzelner peripherer Organe ſein können, und ganz abhängig ſind von der jeweiligen Ausgangslage der Organe zueinander und dem Verhältnis des ganzen Körpers zu dem äußeren Körper, im Hinblick auf den die objektive Bewegung erfolgt, völlig unabhängig. Sie iſt auch nicht etwa eine bloße Regel der Abfolge verſchiedener Organempfindungen (im Sinne der Bewegung durch verſchiedene Organe), reſp. eine Regel zwiſchen dieſen Regeln, die ſich bei variierter Lageordnung der Organe zum äußeren Körper erhält und einen Niederſchlag früherer Erfahrungen darſtellt. Derſelbe Inhalt des Tunwollens kann vermöge derſelben Bewegungsintention urſprünglich durch ganz verſchiedene Organe (z. B. durch Hand und Finger, durch Bein und Fuß und Arm und Hand) und auch durch das Zuſammenwirken verſchiedener Organe realiſiert werden. Wir wiſſen z. B., daß die Grundgeſtalt der Handſchrift dieſelbe bleibt, auch wenn der der Hände Beraubte mit den Füßen ſchreiben lernt. Und ſie iſt auch unabhängig von der Beſonderheit des Zuſammenwirkens der Organe, die erforderlich ſind zur Ausführung einer Bewegung, z. B. des Ausweichens vor einem Automobil, das ſich einen Meter weit (in einem beſtimmten Winkel) von dem Orte meines Körpers befindet, und das, je nach der wechſelnden Ausgangslage der Organe meines Körpers, ganz verſchiedenes Zuſammenbewegen (reſp. Trennung der Bewegung) meiner Organe fordern muß. Die auf die Organbewegungen folgenden Abläufe von Organempfindungen

---

[1] Bei D. Hume beſagt das für dieſes ſpezielle Problem darum wenig, weil ein Phänomen des »Wirkens« bei ihm ja überhaupt geleugnet wird.

[2] Auch die Jurisprudenz iſt durch dieſe irrige pſychologiſche Theorie zeitweiſe in Irrtum geführt worden. Die Theorie wird dort als »intellektualiſtiſche Willenstheorie« bezeichnet. In ihren Konſequenzen macht ſie hier jeden »dolus« entweder zu einem »dolus eventualis« oder führt – eben weil jeder »dolus« dann ein »dolus eventualis« iſt – zu einer Leugnung des »dolus eventualis«, d. h. zur Verwiſchung des Unterſchiedes zwiſchen dem

---

Wollen im Vorausſehen, daß es rechtswidrige Folgen hat, und dem Wollen der rechtswidrigen Tatſache.

ſind in beiden Arten dieſer Fälle, je nach ihrer Sonderheit, ganz verſchieden.[1]

Die Bewegungs*intention* iſt aber auch noch unabhängig von der Entfernung z. B. meines Körperleibes von dem Gegenſtand, in Hinſicht auf den die Bewegung erfolgt; ſie iſt in der Phantaſievorſtellung einer auszuführenden Bewegung dieſelbe wie in der wirklichen Bewegung. Und der »Ort« ihrer Erſcheinung, ihr Ausgangspunkt, iſt *nicht* eine beſtimmte Stelle in meinem Körper, nicht auch der Ort, wo die umgebenden Körper ſind, an die die objektive Bewegung angreift. Was ſie gibt, iſt allein ein Bild einer beſtimmten Art der *Richtungsvariation* einer möglichen, metriſch und nach der Größe und Entfernung des beweglichen Körpers noch unbeſtimmten Bewegung. In ihr iſt der Gegenſtand, an dem das Tun erfolgt, oder der durch das Tunwollen verändert werden ſoll, mit dem *Inhalt des Tunwollens* verknüpft. Sie zeichnet die Bewegung vor, durch welche eben dies möglich iſt. Sie iſt daher niemals irgendwie »mechaniſch« bewirkt (durch Reize der Umwelt und die vorhandenen Spuren früherer Bewegungsvorgänge des Organismus und deren Verknüpfungen); vielmehr iſt ſie ſtets vom Ausgangspunkt (der Situation) und dem Gegenſtande und dem Inhalte des Tunwollens abhängig und variiert mit dieſen. Sie ſtiftet die *Einheit* und *Zielgemäßheit* der auf ſie folgenden Bewegungsimpulſe, die ſie gleichſam auf die beſondere Lage des Körpers zum umgebenden Körper, ſeine Entfernung, ſeine Organe und deren Verhältniſſe zueinander (ſoweit ſie feſt geordnet ſind) ſpezialiſieren. Auch der Bewegungs*impuls* iſt ein erlebtes Datum, das der objektiven Bewegung vorhergeht. In ihm iſt das »Bewegen« z. B. des Armes, den ich hebe und ſenke, ſelbſt gegeben; er iſt alſo keineswegs die bloße Rückmeldung der ſich vollziehenden Bewegung an das Bewußtſein. Er hebt ſich ſcharf als ein beſonderes Erlebnis ab, wenn z. B. die objektive Ausführung der Bewegung »gehemmt« iſt. Dann findet nicht einfach der Tatbeſtand ſtatt, daß die Bewegungsintention da iſt, aber die ſog. Bewegungsempfindungen einfach fehlen (alſo eine Erwartung auf ſie enttäuſcht wird), ſondern wir erleben eine *poſitive* Hemmung und dies *bevor* wir das Ausbleiben der Bewegung irgendwie ſonſt feſtſtellen. Wir erleben noch den »Widerſtand« unſerer Organe auf den Impuls; auch iſt das Impulserlebnis deutlich gegeben, wo das Organ durch äußere Fixierung in Ruhe bleibt, ein nach rechts zu bewegender Finger z. B. fixiert wird. Das, was die ſog. Bewegungsempfindungen für die äußere Seite der Handlung leiſten, iſt einzig und allein die Spezialiſierung der Impulſe, die bei gegebener Intention, gegebenen Arten, Entfernungen und Lagen des Körpers zum Gegenſtande und gegebenen feſten Organverhältniſſen am Organismus bei wechſelnden Raumverhältniſſen der Organe in ihrer momentanen Lage (innerhalb der Grenzen ihrer möglichen Beweglichkeit, Zuſammenbeweglichkeit und Trennbarkeit ihrer Bewegungen) notwendig ſind. Die ſog. »Bewegungsempfindungen« ſind in Wirklichkeit Empfindungen des ſukzeſſiven Wechſels unſerer Organlagen zueinander.[1]

---

[1] Der Widerſtreit einer einheitlichen Bewegungsintention zu den Bewegungsimpulſen wird als ein »Fehlbewegen« erlebt *ſchon* vor der Erfahrung der Ausführung der Bewegung. So z. B. weiß jemand, der auf Scheiben ſchießt, ſchon vor dem Sehen der Scheibe (nach dem Schuſſe), ja ſchon vor der Empfindung der Bewegung des Fingers, der auf den Hahn tippt, ob er ins Schwarze getroffen oder gefehlt hat (und ungefähr wie weit).

Es ſei nun jener Faktoren gedacht, die ich »Situation« und »Gegenſtand der Handlung« nannte, oder ihres »gegenſtändlichen Bezugsgliedes«, an dem der »Willensinhalt« zu realiſieren iſt, oder der den Vollzug eines beſtimmten »Willensaktes« (und zwar ſtufenweiſe die Bildung einer »Abſicht«, die Setzung eines »Vorſatzes«) beſtimmt. Alles Wollen erfolgt im Hinblick auf eine ſolche »Situation«, eine Welt von (praktiſchen) »Gegenſtänden«. Es iſt nun wiederum Kants Meinung, daß dieſe Gegenſtände (die er von den Gegenſtänden erkenntnismäßiger oder »vorſtelliger« Erfahrung nicht ſcharf ſcheidet) es ſind, die durch ihre im ſinnlichen Gefühl erlebte Wirkſamkeit auf uns alle Willensmaterie beſtimmen (von der bloßen Geſetzesform alſo abgeſehen), reſp. die Reproduktion der durch ſie bewirkten ſinnlichen Gefühlszuſtände. Und dieſe Behauptung iſt es eben, welche die folgende poſitive Ausführung ſtillſchweigend leugnen wird.

So haben wir uns darüber klar zu werden, daß jeder in dieſem Sinne »praktiſche Gegenſtand« 1. durch einen Wertgegenſtand überhaupt, 2. durch einen der Wertmaterie der Geſinnung des Tunwollens entſprechenden Gegenſtand fundiert iſt.

D. h., es ſind durchaus nicht primär die Dinge der Wahrnehmung (reſp. der Vorſtellung), ſondern die Wertdinge oder die Güter (und »Sachen«), aus denen dieſe »Gegenſtände« beſtehen. Denn nur in einem Wertfühlen (reſp. Vorziehen, reſp. Lieben und

---

[1] Nur vermöge der Einheit des ſie durchwaltenden Impulſes werden dieſe Sukzeſſionen ſelbſt erſt als »Bewegungsempfindungen« erfaßbar.

Haſſen) und ſeinen Inhalten iſt jegliches Streben unmittelbar fundiert; nicht aber in einem (objektiven) Bildinhalte, der gar noch »vorgeſtellt« oder »wahrgenommen« ſein müßte. Damit iſt ſchon ein Doppeltes geſagt: daß alles Wollen »von etwas« bereits das Fühlen des (poſitiven oder negativen) Wertes dieſes »etwas« vorausſetzt, daß niemals alſo der Wert erſt eine Folge dieſes Wollens ſein kann. Das, was phänomenal das Wollen eines Inhaltes in Bewegung ſetzt, iſt ja niemals ein zuſtändliches Gefühl, ſondern eben jener Wertgegenſtand, der »im« Fühlen gegeben iſt. Soweit alſo Gegenſtände keine Wertdifferenzen beſitzen, vermögen ſie auch nicht differentes Wollen zu beſtimmen. Nur in den Einheiten von »Wertdingen« und »Wertverhalten« können Gegenſtände überhaupt »praktiſche Gegenſtände« werden.

Hieraus folgt aber der wichtige Satz, daß die Gegenſtände, die ſchon für das »reine Wollen« mögliche Gegenſtände zur Realiſierung von Wertverhalten (und in ihnen gegründeten Sachverhalten) ſind, bereits ſeligiert ſind nach und auf Grund der Werte, welche die Geſinnung dieſes Wollens durchgeiſtigt. D. h., die praktiſche »Welt«, in die bereits das reine Wollen in der Intention einer Realiſierung von Wertverhalten »eingreift«, trägt bereits das Geſicht, das Antlitz, die Wertſtruktur der »Geſinnung« des Trägers dieſes Wollens. Sein wechſelnder »Gefühlszuſtand« gegenüber dieſer »Welt« hat damit nicht das mindeſte zu tun. Sein Wollen beſtimmter Wertverhalte und die »Welt«, an der er ſie verwirklichen »will«, »paſſen« darum immer in gewiſſem Sinne aufeinander, da ſie beiderſeits von den in ſeiner »Geſinnung« liegenden Wertqualitäten und ihrer »Rangordnung« abhängen.[1] Denn es iſt eben die Geſinnung, in der das aprioriſche Wertbewußtſein und der Kern alles Wollens ſeinem letzten Wertgehalte nach zur Deckung kommen. Die Wertverhalte des reinen Wollens (oder ſeiner Wertprojekte) ſind aber darum, weil ſie nur dieſelben Wertqualitäten (und ihre Ordnung) enthalten können, wie die Wertverhalte der »praktiſchen Welt«, durchaus nicht der praktiſchen Welt »entnommen«; ihre Gegebenheit iſt eine auch von dieſer »praktiſchen Welt« unabhängige. Was wir an beſtimmten Wertverhalten wollen, kann den »gegebenen« Wertverhalten beliebig widerſtreiten (oder auch da-

---

1) Alles »wahrnehmende«, »vorſtellende«, überhaupt erkenntnismäßige Weltbewußtſein iſt von dieſer »praktiſchen Welt« zunächſt unabhängig. Wir wollen hier durchaus nicht den Satz Fichtes unterſchreiben: »Welche Philoſophie man hat, hängt davon ab, welch ein Menſch man iſt«.

mit zuſammenfallen). Nur die Wertqualitäten ſind hier und dort identiſch. Sofern und ſoweit dies in der Sphäre des reinen Wollens der Fall iſt (unabhängig von der Sphäre des Tunwollens), drückt ſich dieſes Verhältnis in den Akten der »Billigung« und der »Mißbilligung«[1] aus; dieſe Akte ſind weder »Willensakte« noch Akte der »Werterkenntnis« (wie Fühlen, Vorziehen), ſondern es ſind Akte, in denen die Identität der Werte einer Werterkenntnis und eines auf die Realität von Werten gerichteten Wollens zur unmittelbar anſchaulichen Identifizierung kommt.

Wird ſo die Welt des »praktiſchen Gegenſtandes« durch die Werte (der aprioriſche praktiſche Gegenſtand aber durch die aprioriſchen Werte) beſtimmt, ſo iſt aus dieſer Sphäre von Wertgegenſtänden ein als Willensgegenſtand in einem beſonderen Erlebnis gegebener Inhalt nur als Widerſtand eines Wollens gegeben. Würde man der Terminologie huldigen, unter dem Worte »Gegenſtand« nur die Bildgegenſtände zu verſtehen, nicht zugleich die »Wertgegenſtände« (oder beſſer die gegebenen Werteinheiten), ſo müßte man die »Gegenſtände« und die »Widerſtände« als zwei nebengeordnete Arten von Gegebenheiten des Seins beſtimmen. Der Widerſtand iſt ein Phänomen, das unmittelbar nur in einem Streben gegeben iſt; und dies nur in einem Wollen.[2] In ihm und nur in ihm iſt das Bewußtſein praktiſcher Realität[3] gegeben, die immer zugleich Wertrealität iſt (Sachen und Wertdinge).

Es iſt hier wohl kaum nötig, es ausdrücklich zu ſagen, daß es ſo etwas wie eine »Widerſtandsempfindung« nicht gibt. »Widerſtand« iſt nur in einem intentionalen Erlebnis gegeben und nur in einem Wollen. Es »konſtituiert« den praktiſchen »Gegenſtand«. Das Phänomen des »Widerſtandes« beſteht in einer Tendenz, die »gegen« das Wollen gerichtet iſt, und deren erlebter Ausgangspunkt der den praktiſchen Gegenſtand fundierende Wertgegenſtand iſt. Und er »erſcheint« (ſo der Gegenſtand im Raume iſt z. B.) allein dort, wo der Gegenſtand iſt;[1] reſpektive bei unräumlichen Gegenſtänden, wie wenn ich den Widerſtand fremden Wollens, z. B. des Staatswillens, erlebe, »am« Wertgegenſtande. »Widerſtand« in unſerem Sinne hat indes gar nichts zu tun mit den Phänomenen des »Zuges« oder der »Abſtoßung«, die von den beſonderen Wertqualitäten der Sache oder des Wertdinges ausgehen. Denn dieſe Phänome können ſchon im Fühlen gegeben ſein (wie wir auch ſprachlich ſagen, »daß wir uns abgeſtoßen fühlen«, »daß etwas uns im Fühlen abſtößt und anzieht«); erleben wir ſie aber im Streben ſelbſt, ſo ſind ſie im bloßen Widerſtandsphänomen bereits fundiert.

---

[1] »Billigen« und »mißbilligen« können wir ſowohl eigenes als fremdes Wollen, andererſeits aber auch das »Projekt« eines Wollens unabhängig von deſſen realem Vollzug.

[2] Bloße »Wünſche« haben keinen Widerſtand, da in ihnen der Verzicht auf Realiſierung des Inhalts auch phänomenal gegeben iſt. Ein Aufſtreben »findet« wohl etwa einen Widerſtand; er iſt aber nicht »in« ihm gegeben.

[3] Die Frage, ob das phänomenale »Realitäts-« und »Wirklichkeitsbewußtſein« überhaupt auf dem erlebten »Widerſtande« beruht, und ob eine Welt bloßer »Bildgegenſtände« überhaupt des Unterſchiedes von »Wirklichkeit« und »Unwirklichkeit« entbehrte, laſſen wir hier dahingeſtellt.

Iſt ein Widerſtandsphänomen »gegeben«, ſo iſt im reinen Wollen, in dem es »gegeben« iſt, ſein »Sitz«, d. h. eine phänomenale Entſchiedenheit darüber, ob es im »Ich«, im »Leibe« oder in dem vom Leibe unabhängig exiſtierenden (und als exiſtierend gegebenen) »Gegenſtande« ſeinen Ausgang hat, noch nicht notwendig mitgegeben. Das zeigt ſchon die Tatſache des häufigen Zweifels, wo ein erlebter Widerſtand ſeinen »Sitz« (in dieſem Sinne) hat; ob in einem zu geringen Einſatz des Wollens einer Sache oder in dem zu geringen Einſatz des Tunwollens (bei gleichem Wollen und gleichem Sachwiderſtand) oder in dem zu großen Widerſtand der Sache (bei gleichem Wollen und gleichem Tunwollen). Der »Widerſtand« ſelbſt aber iſt unabhängig von dieſem ſeinem Sitze »gegeben«. Nur das ſteht feſt, daß der normale Menſch die Neigung hat, gegebene Widerſtände »zunächſt« (und ceteris paribus) in den von ſeinem Ich und ſeinem Leibe unabhängig exiſtierenden Gegenſtand zu verlegen; in zweiter Linie aber in ſeinen Leib, in dritter Linie in ſeine pſychiſche Sphäre.[2] Eine umgekehrte Ordnung der Verlegung des Widerſtandsphänomens iſt zum wenigſten »krankhaft«. Fragt ſich ein Menſch bei erlebtem Widerſtande, ob »der Widerſtand nicht in ſeinem Wollen läge«, ſo liegt ſchon in der Frage eine Vergegenſtändlichung des Sachverhaltes, »daß er es ſo gewollt habe«, die das Wollen nicht ſteigert, ſondern lähmt; dasſelbe gilt, wenn er

---

1) Stoße ich mit einem Stocke gegen eine Wand, ſo iſt mir der Widerſtand in der Wand, nicht etwa in meiner Hand oder gar in den »Taſtempfindungen« der Hand uſw. gegeben; dies hat ſchon Lotze treffend hervorgehoben. Das Fühlen des »Widerſtandes« (eine Widerſtands»empfindung« iſt Unſinn) aber variiert in dieſem Falle abhängig vom erlebten Widerſtande, der ſich ſeinerſeits immer auch abhängig vom Einſetzen der (phänomenalen) Größe des Tuns oder dem erlebten Kraftaufwande beſtimmt. Bei großem Kraftaufwand iſt der Widerſtand — ceteris paribus — kleiner, bei kleinem größer.

2) Die biologiſche Zielmäßigkeit dieſer Ordnung der »Verlegung« des Widerſtandes habe ich auch hervorgehoben in der Arbeit »Selbſttäuſchungen«, I.

fragt, ob er das Gewollte mit einem genügenden Krafteinſatz »tun wollte«, oder ob er ein im Wollen zu Realiſierendes (und ſo Gegebenes) tun könne; dieſe Vergegenſtändlichung des Tunkönnens lähmt aber das Erleben des Tunkönnens. Es iſt das Phänomen des »Zögerns«, das in einer ſolchen umgekehrten Ordnung in der Aufſuchung des Widerſtandsphänomens beruht, dem als äußerſtes Gegenteil die »Kühnheit« des Wollens entgegenſteht, in der der Widerſtand in beſonderem Maße im Sein der Sache — allein — lokaliſiert iſt. Wer in einem Automobil ſitzend, das im Begriffe iſt, an einen Baum anzurennen, anſtatt die Vermeidung des Anrennens und das Ausweichen zu »wollen«, und in Folge hiervon die Lenkſtange richtig zu drücken, in ſeiner Intention von dieſem Ziele ablenkt und ſeine Intention auf das »Drücken der Lenkſtange« richtet (d. h. die Hemmung nicht vom Baume herkommend, ſondern »aus ſich« ſtammend erlebt), iſt in größerer Gefahr anzurennen.

Was zu einem Tunwollen überhaupt und zum Inhalt des Tunwollens (das vom Inhalt des primären Wollens immer verſchieden iſt[1]) unmittelbar beſtimmt, das iſt nicht (wie Kant annimmt) der Zuſtand, den das primäre Willensobjekt durch ſeine Wirkſamkeit — auf mein Gefühl — in mir ſetzt, ſondern es iſt der Widerſtand, den das primäre praktiſche Objekt meinem durch die immanente Wertgeſinnung geleiteten Wollen des Daſeins eines beſtimmten Wertverhaltes bereitet. Die Quelle des Tunwollens iſt alſo primär nicht ein Gefühlszuſtand (ſo wenig wie dieſer ein Ziel des Wollens iſt), ſondern der erlebte Widerſtand der praktiſchen Objekte oder der »Sachen« gegenüber dem reinen Wollen. Und es iſt, was den Inhalt des Tunwollens beſtimmt, immer von beiden Faktoren abhängig: 1. dem gewollten Wertverhalt (Sachverhalt) und 2. der beſonderen Natur des widerſtehenden Objektes. Ein Wille, etwas »Beſtimmtes zu tun«, nun aber iſt eine »Abſicht«.[2]

Die tauſendfach abgeſtuften Widerſtände und ihre Inhalte, die dem wollenden Leben begegnen, ſind nun allerdings Tatſachen der »praktiſchen Erfahrung«, d. h. der »Erfahrung«, die wir im Wollen (und nur in ihm) machen; und zwar der Erfahrung im Sinne eines Apoſteriori und einer induktiven Erfahrung. Inſofern iſt der *Abſichtsinhalt* — wie Kant richtig ſieht — durch ſolche »Erfahrung« bereits mitbeſtimmt. Gleichwohl bleibt ſein Irrtum darum nicht minder groß. Denn nicht nur überſieht er, daß ſowohl der Abſichtsinhalt wie das widerſtehende Objekt durch den Gehalt der Geſinnung an materialen Werten bereits *a priori* eingeſchränkt iſt, ſondern er irrt auch über die Natur und Art dieſer »Erfahrung«, *indem er ſie erſt in die ſinnlichen Gefühlszuſtände* verlegt, welche das Objekt in uns erregt; reſp. in die Rückwirkung, welche das bereits erfolgte Tun in unſeren ſinnlichen Gefühlszuſtänden ſetzt. Damit aber verkennt er auch die *Stufe der Erfahrung*, um die es ſich hier handelt. Der Menſch iſt nicht das paſſive Weſen, das er vorausſetzt, und das zuerſt von den Dingen um es her Einwirkungen und daraus reſultierende ſinnliche Gefühlszuſtände erhalten müßte, um ſeinem Wollen einen Inhalt zu geben, der ſich dann nach der Auswahl ſolcher Inhalte beſtimmte, welche die größte Luſt bereiten und am wenigſten Unluſt. *Dieſe ſinnlichen Zuſtände* ſind fundiert und folgen erſt auf die *erlebten Widerſtände* (und richten ſich nach ihrer Art und Größe), denen ſein Wollen »begegnet«. Es iſt das dynamiſche Verhältnis von »Wirken und Leiden«, »Siegen und Unterliegen«, von »Überwinden und Nachgebenmüſſen«, das unſerer praktiſchen Erfahrung *primärer Gehalt* iſt. Und es iſt nicht erſt der Erfolg faktiſchen Tuns, ſondern es ſind die im reinen Wollen bereits (erfahrungsmäßig) erlebten Widerſtände, welche die Abſichtsinhalte des Tunwollens beſtimmen.

---

[1] Z. B. »Ich will den Beſitz eines Gutes« im primären Wollen; dann iſt »Kaufenwollen«, »Stehlenwollen«, »Raubenwollen«, »Sich-ſchenken-laſſen-wollen« uſw. der Inhalt des Tunwollens.

[2] »Abſichten« gibt es nicht in der Wunſchſphäre. Auch nicht in der Sphäre des reinen Wollens; jede »Abſicht« iſt Abſicht, etwas zu tun.

Von *dieſen Widerſtänden ſind grundverſchieden diejenigen, welche die bereits* gefaßten und gegebenen Inhalte der »Abſicht« vorfinden, alſo die »Widerſtände« »für« das Tunwollen, für die Ausführung der Abſicht. Erſt auf dieſer Stufe werden die »Widerſtände« zu widerſtehenden realen *Sachen*, alſo *Dingen*, im Hinblick auf die wir nun den »Vorſatz« (und den Entſchluß) faſſen. Erſt bei der Bildung dieſer neuen Inhalte, zunächſt der *Vorſatzinhalte*, kommt nun auch die Wirkſamkeit der (phänomenalen) *Dinge* auf unſeren Zuſtand als mitbeſtimmend zur Geltung. Erſt im »Vorſatz« tritt der Wille mit der empiriſchen Wirklichkeit in unmittelbare Berührung und iſt darum auch unſere körperliche Anweſenheit bei der Sache, die den unmittelbaren Gegenſtand, an dem wir handeln, bildet, ſowie *Ort* und *Zeit* des Tuns notwendig im Phänomen als deſſen Teil in Betracht gezogen — die bei der »Abſicht« prinzipiell dahingeſtellt ſind; damit aber erſt beſteht eine mögliche Erwägung der ſinnlichen Gefühlszuſtände, ſowohl derer, welche die Dinge bewirken, welche Gegenſtand der Handlung ſind, als derer, die ihr Erfolg bewirkt; denn dieſe Zuſtände ſind phänomenal gebunden an die phänomenale Gegenwart des *Leibes* (zunächſt des Ichleibes, dem aber immer weſensnotwendig ein Körperleib entſpricht). Eine ſolche (mögliche) Berückſichtigung der ſinnlichen Gefühlszuſtände für die Beſtimmung der Materie des Wollens ſetzt nun aber Kant ſchon für die *Stufe der Abſichtsbildung* als notwendig, ja der *Geſinnung* an, was – wie wir gezeigt zu haben glauben – unberechtigt iſt.

Dazu tritt noch ein anderes. Spricht man – wie Kant – von einer Wirkſamkeit der Dinge auf unſere »Sinnlichkeit« und ſagt, der ſittliche Wille müſſe unabhängig von einer ſolchen Wirkſamkeit ſeinen Zweck ſetzen, und es könne dies dann nur geſchehen nach einer »formalen Geſetzmäßigkeit« (da alle Zweckinhalte auf ſolcher Wirkſamkeit beruhen), ſo iſt doch zu fragen, welche *Stufe* von »Dingen und Gegenſtänden« Kant hier im Auge hat. Sind es die Dinge an ſich? Sind es die »Dinge« der natürlichen Erfahrung, alſo im Sinne der *vorſtelligen* Erfahrung (nicht einer beſonderen Werterfahrung); oder ſollen es gar die qualitätsloſen »Dinge« der Naturwiſſenſchaft ſein (der mechaniſchen Phyſik und Chemie), die dieſe Wirkſamkeit äußern (die phyſiſchen Reize)? Iſt die Wirkſamkeit als eine erlebte Wirkſamkeit, oder nur als eine objektiv ſtattfindende gemeint? Und ſind die »ſinnlichen Gefühlszuſtände«, welche nach Kant die Materie des Wollen beſtimmen ſollen, durch die natürlichen Dinge reſp. ihre Wahrnehmung oder durch die Komplexe ſinnlicher Empfindungen ausgelöſt, welche die »Reize«, als auf unſere Sinnesorgane wirkſam gedacht, auslöſen?

Hier liegt eine ganze Reihe wichtiger Fragen vor, ohne welche die Kantiſche Beſtimmung einen beſtimmten Sinn nicht hat. Es iſt hier nicht möglich, ſie alle auch nur genau zu ſtellen, geſchweige ſie zu löſen. Es muß genügen, einen Weg ihrer Löſung anzudeuten.

Machen wir uns zunächſt klar: Die »Dinge«, die für unſer Handeln in Frage kommen, die wir z. B. immer meinen, wenn wir beſtimmte Handlungen von Menſchen (oder Dispoſitionen zu ſolchen) auf das »Milieu« dieſer Menſchen zurückführen, haben mit dem, was Kant »Dinge an ſich« nennt, *ſowie* mit den in der Wiſſenſchaft gedachten Gegenſtänden (durch deren Suppoſition ſie die natürlichen Tatſachen »erklärt«), ſelbſtverſtändlich nicht das mindeſte zu tun. Die Milieuſonne z. B. iſt nicht die Sonne der Aſtronomie; das Fleiſch, das geſtohlen, gekauft wird uſw., iſt nicht eine Summe von Zellen und Geweben mit den in ihnen ſtattfindenden chemiſchen und phyſiſchen Prozeſſen. Die Milieuſonne iſt am Nordpol, in der gemäßigten Zone und am Äquator eine *andere Sonne* und ihr geſpürter Strahl ein anderer Strahl. Dieſe Milieudinge haben zunächſt zwei Beſtimmungen: Sie ſind die in der »natürlichen Weltanſchauungsrichtung« gelegenen und in ihr vorfindbaren Dinge, und ſie ſind als Gegenſtände des Handelns ſtets *Werteinheiten* und *Sachen*. Es mag vielerlei *objektiv* auf mich »wirken«, z. B. elektriſche und magnetiſche Ströme, Strahlen aller Art, die ich nicht empfinde uſw., was ſicher nicht zu meinem »Milieu« gehört; ſowenig wie, was ich ererbt habe, zu meiner »Tradition« gehört. Nur das auf mich als *wirkſam Erlebte gehört dazu*. »Milieu« iſt alſo nur das, was ich als »wirkſam« erlebe. Als »wirkſam erlebt« aber iſt genauer alles zu beſtimmen, bei deſſen Variation in irgendeiner Richtung auch mein Erleben in irgendeiner Richtung variiert – gleichgültig, ob ich dieſe Variation als Variation eines *beſtimmten* Dinges und die Variation meines Erlebens als Variation eines *beſtimmten* Erlebniſſes angeben kann oder nicht; ganz gleichgültig auch, ob das »als wirkſam Erlebte« in irgendeiner Form auch *perzipiert* worden iſt oder nicht. Sowenig daher die »Milieuſonne« mit der Sonne der Aſtronomie zu tun hat, ſowenig auch mit der »Vorſtellung« und »Wahrnehmung der Sonne«. Das »Milieuding« gehört einem *Zwiſchenreiche* an zwiſchen unſerem Perzeptionsinhalt und ſeinen Gegenſtänden und jenen objektiven gedachten Gegenſtänden. Denn wir können eine Veränderung unſerer Umwelt nicht nur erleben, ohne zu wiſſen, was ſich da innerhalb des etwa Perzipierten verändert hat (z. B. bei Entfernung eines Bildes aus dem Zimmer, in dem wir wohnen), ſondern wir erleben auch häufig die *Wirkſamkeit* von *etwas*, das wir nicht perzipieren; wobei dann häufig erſt das Neuhinzutreten oder der Ausfall dieſer Wirkſamkeit uns in die Richtung blicken läßt, daher ſie kam, und uns das wirkſam Gegenſtändliche perzipieren, ſei es »vorſtellen« oder »vermuten« uſw. läßt. So gehört zum momentanen »Milieu« nicht bloß die Reihe von Gegenſtänden, die ich auf der Straße gehend oder im Zimmer ſitzend gerade perzipiere (ſei es ſinnlich oder vorſtellend), ſondern auch alles, mit deſſen *Daſein oder Nichtſein*, Soſein oder Andersſein, ich bloß praktiſch »rechne«[1], z. B.

---

[1] In beſonderer Iſolierung erſcheint das Phänomen in anormalen Zuſtänden. So z. B. im praktiſchen Rechnungtragen in der Bewegung und Orientierung von Patienten mit hyſteriſch eingeengtem Geſichtsfelde gegenüber Gegenſtänden jenſeits der noch gegebenen Sehſphäre (ein Phänomen, das bei organiſch bedingter Einengung fehlt, weshalb die letztere, auch wo ſie in geringem Umfange beſteht, die Orientierungsfähigkeit aufhebt, während die erſtere ſie nur wenig beeinflußt); oder in der gleichfalls nervös bedingten

die Wagen und Menſchen, denen ich ausweiche (in Gedanken verloren oder meinen Blick auf einen Menſchen in der Ferne gerichtet); ſo vermag der Seemann aus Veränderungen ſeines Milieus mit einem kommenden Sturm zu »rechnen«, ohne angeben zu können, es diene ihm dieſe beſtimmte Veränderung (z. B. der Wolkenbildung, der Temperatur uſw.) als Zeichen dafür. Wir beſitzen auf allen Gebieten der Gegenſtandserfaſſung (ſowohl der Perzeption des Gegenwärtigen als des Vergangenen) die Fähigkeit eines ſolchen, den Dingen »praktiſch Rechnungtragens«, ein Erleben ihrer Wirkſamkeit und deren Veränderung, welche von der Sphäre des Perzipierens unabhängig iſt; dasſelbe beſtimmt erlebnismäßig unſer Handeln ſo oder anders und iſt ſelbſt nur in dieſem erlebten Andersbeſtimmtſein »gegeben« – nicht vor ihm als »Grund« dafür. So erleben wir auch die auf der Achtung der Menſchen beruhende »Ehre« unſerer Perſon als eine Einheit der Wirkſamkeit, desgleichen die Liebe der Eltern als eine ſolche, ohne daß uns dieſe Akte und die Perſonen, die ſie vollziehen, dabei gegeben ſind; ja ſo, daß ſich auch die Einheit dieſer erlebten Wirkſamkeit erſt als eine beſondere abhebt, wenn ſie plötzlich aufhört – d. h. Liebe und Achtung uns entzogen wird. Auch wenn wir eine Sache als »dieſelbe« behandeln oder als eine »andere« oder einen Menſchen behandeln »als etwas, das er nicht iſt«, ſo beſteht hier nicht notwendig ein intellektuelles perzipiertes »Identiſchſein«, »Andersſein«, oder dieſes »Etwasſein«, das dem »Behandeln« vorherginge; gleichwohl beſteht ein intentionales Erleben, nicht einfach ein objektives Geſchehen. Nur unter der Vorausſetzung dieſes Phänomens können wir das Weſen aller ſpezifiſch »praktiſchen Erfahrung« – die ſo gern vom »Praktiker« dem »Theoretiker« entgegengehalten wird –, ſei es in einem Handwerk, einer Kunſt, einer erzieheriſchen oder ſtaatsmänniſchen Betätigung, voll verſtehen; desgleichen die unmittelbare Unterſcheidung des praktiſch »Weſentlichen« vom »Unweſentlichen«, die auch dem größten Kenner eines Gebietes (in der Theorie) ſo fremd ſein kann. Der »Praktiker« in dieſem Sinne iſt gleichſam umringt von dinghaften Einheiten, die ſich unabhängig von ihrer Perzeption ihm als ein Reich abgeſtufter und qualitativ geſonderter Wirkſamkeiten darſtellen, ſchon geſondert und gegliedert als die Anſatzpunkte eines möglichen Handelns; und er »lernt« mit dieſen Einheiten »umgehen«, ohne daß er irgendwelche theoretiſche Erkenntnis der Geſetze haben müßte, die ſie beherrſchen. Und doch

---

Blindheit für gewiſſe Worte oder Buchſtaben eines Wortes, wobei ja auch dieſe Worte und Buchſtaben irgendwie »gegeben« ſein müſſen, damit gerade ſie im Sehbild ausgelaſſen werden.

iſt dieſes »praktiſche Lernen«, dieſe ſteigende Logiſierung des Handelns etwas ganz anderes als etwa bloße Übung und Gewöhnung, die nur bereits vollzogenen Handlungen (und Bewegungskombinationen) gegenüber ſtatthaben; vielmehr findet auch ein ſteigendes Beherrſchen ganz neuer Tatſachenreihen und Situationen ſtatt, und doch unabhängig von vorangängigem theoretiſchem Wiſſen. Und immer ordnet ſich das praktiſch Unweſentliche dem Weſentlichen ſchon in der Art der Gegebenheit ſelbſt – nicht erſt durch eine Wahl am Gegebenen – gleichſam automatiſch unter; inſofern es ſofort nach ſeinem nur fühlbaren Wertrelief für das Handeln ſich darſtellt.

Oder ein anderer Fall: Es gibt ein »praktiſches« Gehorchen und ein ebenſolches »Vergehen« gegen Geſetze, die nicht wie Naturgeſetze das Naturgeſchehen des Handelns »beherrſchen«, als vollzöge es ſich »nach« ihnen in ganz objektiver Weiſe; die aber auch durchaus nicht als Geſetze gegeben ſind (in einer Form der Perzeption, des »Wiſſens von . . .«), die vielmehr im Vollzug des Handelns als erfüllt und als verletzt erlebt werden, und erſt in dieſen Erlebniſſen überhaupt zur Gegebenheit kommen. In dieſem Sinne iſt der ſchaffende Künſtler von den äſthetiſchen Geſetzen ſeiner Kunſt »beherrſcht«, ohne daß er ſie »anwendet«, aber auch ohne daß er »Erfüllung« und »Verletzung« erſt an der Wirkung, d. h. am Kunſtwerk fände. In dieſem Sinne gehört zum Weſen des »Verbrechens«, daß der Handelnde Geſetze verletzt und ſich als verletzend im Handeln erlebt, mit deren Beſtand er doch ſonſt praktiſch rechnet, bei ſich und anderen – ohne daß er indes auch nur die mindeſte Kenntnis dieſer Geſetze haben müßte; oder an ſie »gedacht« haben müßte. Andererſeits iſt, wer Geſetze kennt und ſie verletzt, durchaus noch kein Verbrecher. Der bloße »Brecher« und »Feind« eines Geſetzesſyſtems iſt kein »Verbrecher«; denn er ſteht ohne jede Art von praktiſcher Anerkennung ihm gegenüber.[1] Der Verbrecher aber iſt der, der zwar nicht in einem beſonderen Akte der »Anerkennung« ſie notwendig anerkennen muß, wohl aber in ſeinem Wollen und Handeln die betreffenden Geſetze als wirkſam erlebt, und ſie ſo »praktiſch anerkennt« (auch darum von anderen ihre Befolgung »als ſelbſtverſtändlich«, nicht in einem beſonderen erlebten Akt der »Erwartung« erwartet). Nur als einer, der ſich aufbäumt gegen das, deſſen Herrſchaft er doch wirkſam in ſich erlebt, nur in dieſem *erlebten Widerſtreit* iſt er »Verbrecher« und nicht bloß »Brecher« der Geſetze.

---

[1] So zeigt die Geſchichte H. v. Kleiſts »Michael Kohlhaas« ſchön und tiefſinnig, wie der Held vom ſcheinbaren Verbrecher immer mehr zum Feinde des Rechtsſyſtems wird, das ihn als »Verbrecher« erſcheinen läßt, d. h. wie er auch ſeine unwillkürliche »praktiſche Anerkennung« immer mehr der Ordnung entzieht, unter der er lebte – bis er gleichwie ein Kriegsfeind dem Syſtem entgegentritt und ebendamit nun auch in ſeinen wahrhaft objektiv geſetzwidrigen Taten den Charakter eines »Verbrechers« verliert.

Der Beiſpiele ſeien genug. Machen wir uns jetzt klar, welche Bedeutung dieſe praktiſch wirkſamen Gegenſtände der Umwelt für die mögliche Beſtimmung des Willensaktes und der Handlung (auf deren verſchiedenen Stufen) haben.

Die Frage ſtellt ſich gern in der populären Form dar, wieweit das »Milieu« des Menſchen ſein Handeln, Schaffen erkläre, wieweit umgekehrt er es beeinfluſſe oder ſchaffe. Erklärt es den »Helden«? Oder wird – wie Nietzſche meint – »Alles um ihn zur Tragödie?«

So iſt die Frage unwiſſenſchaftlich geſtellt. Es gilt zu ſcheiden, wieweit das eine und das andere der Fall iſt, d. h. dem *Weſen* nach der Fall iſt – von allen empiriſchen Erklärungen beſtimmter Handlungen aus beſtimmten Milieus unabhängig.

Das heißt, es gilt zu ſcheiden, welche Faktoren – in und außer uns – noch beſtimmend für die *Bildung* des »Milieu« ſind; und für welche Stufe der Willenshandlung das »Milieu« ſelbſt noch ein beſtimmender Faktor iſt. Soviel iſt klar: Was wir hier »Milieu« oder die praktiſch als wirkſam erlebte Wertwelt nennen, das wechſelt nicht allein dadurch ſeinen Inhalt, daß wir z. B. reiſen, unſeren Wohnort wechſeln uſw. Gewiß wechſeln damit die Gegenſtände, die wir hier und dort in unſerem Milieu vorfinden; aber es ſelbſt und ſeine *Struktur*, durch deſſen Gepräge irgendwelche Dinge erſt unſere Milieudinge (nicht nur »Wertdinge«, ſondern »Umweltdinge«) ſind, bleibt in dieſem Ortswechſel unſeres Körpers völlig konſtant. Es bleibt ſo konſtant, wie z. B. die räumlichen Richtungsunterſchiede des Vorn und Hinten und des Oben und Unten konſtant bleiben, wenn wir körperlich den Ort wechſeln, wenn auch immer neue Dinge in dieſen Richtungen gegeben ſind. Denn es ſind dieſelben Wertqualitäten, auf die unſere beſonderen Werteinſtellungen (oder Einſtellungen auf Wertverhalte) in der beſonderen Rangordnung der unſere »Neigungen« beherrſchenden Vorzugsregeln beruhen, mit denen wir an die wechſelnden empiriſchen Wirklichkeiten herankommen. Der Spießbürger bleibt Spießbürger, der Bohemien Bohemien, und nur das wird ihnen »Milieu«, was die Wertverhalte ihrer Einſtellungen an ſich trägt. Menſchen einer Standeseinheit, einer Raſſen- und Volkseinheit, einer Berufseinheit uſw. und ſchließlich jedes Individuum tragen ſo die Struktur ihres Milieus mit ſich herum. Derſelbe Wald iſt dem Förſter, dem Jäger, dem Spaziergänger auch ein anderes »Milieu«; prinzipiell nicht anders, wie er dem Rehbock ein anderes Milieu iſt als dem Menſchen und wieder ein anderes der im Walde lebenden Eidechſe. Beachten wir nun aber wohl: Wenn wir ſagen, es ſeien am ſelben Walde z. B. dem Spaziergänger, Jäger uſw. verſchiedene Milieus gegeben, ſo meinen wir nicht etwa, daß es 1. nur verſchiedene Intereſſen ſeien, die ſie am Walde hätten; 2. daß ſie nur verſchieden abgeſtufte Aufmerkſamkeitsakte am Walde vollziehen; 3. daß ſie (in gleicher wertfühlender und praktiſcher Richtung ihres Lebens) denſelben Gehalt perzipierten (ſei es in ſinnlicher Wahrnehmung oder Vorſtellung uſw.), um dann nur verſchiedene Teile ſeiner zu beachten.[1] Vielmehr muß für alle dieſe Arten möglicher

---

1) Man beachte hier wohl den genauen Sinn der Scheidung von Individuum (oder was an ſeiner Stelle ſteht, wie z. B. Menſch, Mongole uſw.) und Umwelt. Dieſe Scheidung hat nicht das mindeſte zu tun mit jener von »Ich« und »Außenwelt«, der pſychiſchen und phyſiſchen Sphäre. Die Scheidung von »Individuum« und »Umwelt« iſt pſychophyſiſch indifferent; daher hat jedes Individuum in ſeiner Umwelt wie in ſich ſelbſt wieder einen »pſychiſchen« und »phyſiſchen« Beſtandteil. Zum erſteren gehört alles, was es an Fremdpſychiſchem auf ſich wirkſam erlebt – ohne es darum perzipieren zu müſſen; alle Gedanken und Gefühle, die es nicht »als« ſeine individuellen erlebt, d. h. mit der beſonderen Prägung ſeiner Individualität, eine Sphäre, die – wie hier nicht nachgewieſen werden kann – mit dem durch das Aſſoziationsprinzip Erklärbaren zuſammenfällt; zu ſeiner phyſiſchen Umwelt gehört auch noch ſein Körperleib, ſoweit er in Phänomenen äußerer Wahrnehmung ihm gegeben iſt (beim praktiſchen Milieu mit ſeinen poſitiven und negativen Wertigkeiten). Es hat daher auch der Unterſchied eines organiſchen Körpers von den ihn umgebenden Körpern nichts zu tun mit dem Gegenſatze von Individuum und Umwelt. Denn dieſer Unterſchied beſteht innerhalb der Sphäre der äußeren Wahrnehmungsgegenſtände und zerteilt ihre Phänomene (je nach ihrer Abhängigkeitsbeziehung vom organiſchen Körper und toten Körpern) in phyſikaliſche (im weiteren Sinne) und phyſiologiſche Phänomene; (ebenſowenig hat er zu tun mit dem realen Verhältnis von Seele zu Seele). Auch hat er nichts zu tun mit dem Verhältnis von ſeeliſchem, unmittelbar erlebtem Ich und der Sphäre des Seelenleibes und Ichleibes (dem Sitz aller Organempfindungen und triebhaften Strebungen, wie »es hungert mich«). Denn dieſer Unterſchied beſteht innerhalb der Sphäre der inneren Wahrnehmung und zerteilt ihre Phänomene (je nach ihrer Abhängigkeitsbeziehung vom Ich und dem Ichleib) in Phänomene der reinen und phyſiologiſchen Pſychologie, in rein ſeeliſche Phänomene und ſolche des »inneren Sinnes«: (hierzu ſiehe auch meinen Aufſatz »Selbſttäuſchungen«). Die Leibeinheit iſt uns aber noch völlig unabhängig von äußerer und innerer Wahrnehmung (nicht erſt durch konſtante Zuordnung der Phänomene der äußeren und inneren Wahrnehmung desſelben »Leibes«) als ein unmittelbar anſchaulicher, material identiſcher Gehalt und als Ganzes gegeben. Und ſie iſt es, die das weſenhafte Gegenglied zur »Umwelt« darſtellt. Dem

Gegebenheit in den hier genannten Akten ein Gegenſtand bereits dem »Milieu« angehören, damit er Inhalt eines ſolchen Aktes mit all ſeiner möglichen Steigerungsfähigkeit werden könne. Oder wir können auch ſagen: Alle die hier genannten Akte »Intereſſenehmen», »paſſive und aktive Aufmerkſamkeit«, »Perzipieren« finden das Milieu bereits gleich einer feſten Wand vor, durch die ſie nicht hindurchzudringen vermögen, oder als etwas, deſſen Gehalt bereits die überhaupt mögliche Materie für ihre nach Aktart und Grad variabeln Inhalte darſtellt.

Dies ſei zunächſt kurz gezeigt:

1. Zunächſt für die Aufmerkſamkeit. Man ſcheidet ſie mit Recht in aktive und paſſive Aufmerkſamkeit, und ſofern ſie Aufmerkſamkeit »im« Streben iſt, iſt jene am deutlichſten im Phänomen des »Suchens«, dieſe im Phänomen des Erleidens eines »Sichaufdrängens« gegeben, wobei das letztere wieder in die Qualität des »Angezogenſeins« und die des »Abgeſtoßenſeins« zerfällt. Der Unterſchied iſt kein relativer, etwa nach der zeitlichen Folgeordnung von Perzeption und Tätigkeitsbewußtſein. Er beſteht vielmehr im phänomenalen Ausgangspunkte der gegebenen Tätigkeit, ob ſie als vom Ich ausgehend oder auf es zukommend erlebt iſt. Nun wird es kaum eine Frage ſein, daß das Milieu in keinem Sinne auf Variationen der »aktiven Aufmerkſamkeit« beruht. Wie einem halluzinierten Gegenſtande gegenüber, ja ſelbſt einem illuſionierten, die aktive Aufmerkſamkeit in allen ihren Unterarten, als da ſind Beobachten, Beachten, Achten auf, Bemerken, und in den Graden der drei erſteren, noch beliebig variieren kann, ohne den Gehalt der Gegenſtände zu verändern, ſo vermag ſie dies erſt recht gegenüber dem Milieugegenſtand. In einem einmal gegebenen Milieu kann freilich ganz Verſchiedenes von den Sachen zum wachſenden und abnehmenden Gehalt dieſer Funktionen werden. Das Individuum iſt bald auf dies, bald auf jenes aktiv aufmerkſam in ſeinem Milieu; »ſucht« bald dieſes, bald jenes darin; der Jäger beachtet und bemerkt am ſelben Dinge

---

einheitlichen »Leibe« aber (nicht dem Körperleibe) ſteht die »Perſon« (als eine gleichfalls pſychophyſiſch indifferente Einheit der Akte) gegenüber. (Siehe hierzu auch den II. Teil.) Der »Perſon« aber ſteht auf der Gegenſtandsſeite gegenüber nicht eine »Umwelt«, ſondern eine »Welt«, aus deren Gehalt die »Umwelt« nur die für eine Leibeinheit bedeutſame und in ihr als wirkſam erlebte Auswahl von Inhalten darſtellt. Es beſtehen alſo die ſcharf zu trennenden Gegenſätze:

1. Perſon → Welt.
2. Leib → Umwelt.
3. Ich → Außenwelt.
4. Körperleib → toter Körper.
5. Seele → Leibich.

des Jäger-Waldes bald dieſen, bald jenen Zug oder dieſen und jenen Vorgang. Aber er gelangt dadurch niemals in das Milieu des Spaziergängers! Auch iſt ja klar: Milieu iſt in erlebten Wirkſamkeiten gegeben, niemals alſo in einem Suchen; in ihm kann man Verſchiedenes »ſuchen«, auch bald dies, bald jenes beachten und bemerken. Für dieſe Tätigkeiten und ihre Grade iſt das Milieu ſicher eine ſtahlharte Wand. Die paſſive Aufmerkſamkeit, das Sich-Aufdrängen von Gegenſtänden mit ihren Qualitäten des Angezogen- und Abgeſtoßenſeins[1] ſetzt mindeſtens die Perzeption dieſer Gegenſtände voraus. Aber dies tut — wie ich ſchon zeigte — der Milieugegenſtand nicht! Aber ſie ſetzt noch mehr voraus. Einmal einen — ihr gegenüber — objektiven Faktor am Gegenſtande, ſeine »Auffälligkeit«. Dieſe »Auffälligkeit« aber (z. B. von Plakaten oder von Kleidern oder von elementaren Gebilden, z. B. der Helligkeit und Dunkelheit vor der Qualität der bunten Farbe mit Einſchluß von Schwarz-Weiß, der Geſtalt einer Linie vor ihrer Dicke und Dünne und ihrer Farbe; des Rhythmus einer Tonfolge vor ihrer melodiöſen Form; der Geſtaltähnlichkeit vor der Größenähnlichkeit der in ſie eingehenden Elemente uſw.) iſt in ihrem Maße bereits bedingend für das Maß des ſich »Aufdrängens«. Was ſich ſo einem Individuum »aufdrängt«, muß zunächſt zerlegt werden in die (generellen) Auffälligkeitsgrade der in ihm enthaltenen Elemente — um welche Gebildeeinheit es ſich immer handle. Zu dieſem Faktor aber tritt, zur Beſtimmung des Grades des ſich »Aufdrängens«, hinzu die Intereſſenrichtung des betreffenden Individuums. Was wir »Intereſſe« nennen, iſt aber nicht etwa ein beſonders ſtarker Grad der paſſiven (oder gar der aktiven) Aufmerkſamkeit oder ein Reſultat der bloßen Häufung ſolcher Tätigkeitserlebniſſe gegenüber einer Sache. Aufmerkſamkeitsakte (aktive und paſſive) mögen uns zuweilen zufällig eine Erſcheinung in Sicht bringen, an der wir Intereſſe nehmen. Aber dieſer Akt des »Intereſſenehmens« iſt durch keinen Grad von Aufmerkſamkeitserlebniſſen gegeben. Er iſt eine neue Erlebnisqualität, die ſich wieder auf die Zugehörigkeit eines Gegenſtandes zu einer Einheit aufbaut, an der wir »Intereſſe haben«.[2] So wird das Erwachen der Mutter beim leiſeſten Geräuſche, das Zeigefunktion auf ihr Kind hat, auch in großer Schlaftiefe durch

---

1) Alles »Fühlen« davon iſt ſekundär.

2) Auch das »Intereſſehaben« iſt ein Erlebnis, das mit den ſog. »wahren Intereſſen« meiner Perſon (über die mich ein anderer belehren kann) nichts zu tun hat. Dieſes Erlebnis bedingt aber die Richtung des Intereſſenehmens.

das Intereſſe an dem Kinde und ſeinem Zuſtande bedingt, während dieſelben Geräuſchinhalte *ohne* dieſe Zeigefunktion »auf das Kind« mit den gleichen Lebhaftigkeitswerten oder Fähigkeiten, die paſſive Aufmerkſamkeit auf ſich zu lenken (ja mit weit höheren Graden), *kein* Erwachen bedingen können. Die Intereſſen*richtung* beherrſcht uns im Wechſel der aktiven und der paſſiven Aufmerkſamkeitsſchwankungen, und ihr Gehalt (immer ein Wertgehalt) *lenkt* die Richtung, welche dieſe Akte nehmen, wie groß ihr Grad immer ſei. Keine verkehrtere pädagogiſche Lehre als die, es gälte durch Steigerungsmittel der Aufmerkſamkeit das Intereſſe der Schüler an einem Gegenſtande zu erwecken.[1] Nein! Es gilt vielmehr Intereſſe zu erwecken für den Gegenſtand; *dann* ſteigert ſich die Aufmerkſamkeit von ſelbſt! Ich gehe z. B. in eine Geſellſchaft »aus Intereſſe« für eine Perſon. Meine Aufmerkſamkeit wendet ſich bald dieſem, bald jenem, z. B. aus Höflichkeit der Hausfrau, zu, die lange mit mir ſpricht, während die Perſon, für die ich Intereſſe hege, daneben ſteht. Aktive und paſſive Aufmerkſamkeit hat gewiß hier die Dame des Hauſes. Aber hinter dieſen Aufmerkſamkeitserlebniſſen liegt doch aktuell erlebt das Intereſſe an dieſer Perſon. Die Hausfrau und was ſie ſagt (mag es auch bald mehr, bald weniger meine Aufmerkſamkeit auf ſich lenken) iſt nur ein Element in der Sphäre meines Intereſſes, und jede ihrer Regungen und Worte, die entfernte Zeigefunktion haben auf den Gegenſtand meines Intereſſes, jene Perſon, gewinnen ſchon hierdurch unverhältnismäßig an *paſſiver* Aufmerkſamkeit. Und – wäre ich denn überhaupt in die Lage gekommen, alle der Hausfrau gegenüber vollzogenen Aufmerkſamkeitsakte zu vollziehen – ohne dies Intereſſe? Gewiß: die »Aufmerkſamkeit« in allen ihren Stufen iſt nicht von einem Wertfühlen bedingt; ſie iſt als ſolche *wertblind*. Ich kann auf Dinge und Züge »aufmerkſam« ſein, *ohne* irgendwelche Werte in ihnen zu erfaſſen! Aber das, worin ſie *kreiſt*, iſt immer eine phänomenal gegebene *Werteinheit*, d. h. ein Wertganzes, zu dem das, worauf ich aufmerkſam bin, in noch fühlbarer Weiſe gehört. Die Aufmerkſamkeitserlebniſſe ſpielen ſich *innerhalb* von »Intereſſeneinheiten« und ihren entſprechenden Werteinheiten ab; *ſie* vermögen das Gefüge dieſer Einheiten und ihrer Gliederung nicht zu zerbrechen oder zu verändern. Die Intereſſenrichtungen ſind die beſtimmenden Faktoren, in deren Umkreis alle mögliche Aufmerk-

---

1) Siehe hierzu auch W. James, »Pſychologie«, deutſch von M. Dürr.

ſamkeit oszilliert. Sie iſt gefangen und befangen in deren Gefängniſſen.

2. Vermag das Intereſſe das Milieu zu beſtimmen? – Aber auch das Intereſſe an Dingen ſetzt urſprünglich die Perzeption dieſer Dinge voraus; und damit voraus, daß ihre »Wirkſamkeit« erlebt iſt. Sehen wir auf die Art hin, wie etwas mein Intereſſe gewinnt! Es ſetzt dieſer Vorgang voraus, daß der Gegenſtand, an dem ich Intereſſe nehme, für mein ſtrebendes Leben bereits da, d. h. auf es wirkſam, iſt. So können dieſelben Sacheinheiten aus einem beſtimmten Teile der wirklichen Welt für zwei Individuen jene Wirkſamkeit beſitzen, und gleichwohl können die Intereſſenrichtungen darauf (auch die Intereſſen, die man an ihnen »hat«) ſehr verſchieden ſein. So iſt für zwei Bauern, die um einen Hof handeln (ſofern ſie als Bauern in Frage kommen), in der Betrachtung der Grundſtücke, des Stalles, der Gebäulichkeiten uſw. dasſelbe Milieu gegeben; d. h. es werden dieſelben, auf ihren Beruf mit ſeinem möglichen Handlungsſpielraum zugeſchnittenen Sacheinheiten, ihnen in der Durchſuchung lebendig und auf ſie wirkſam. Und es werden ſicher ganz andere ſein, als z. B. die eines Malers, der den Hof malen will. Aber die verſchiedenen Intereſſen, die ſie bei dieſem Geſchäfte haben, werden aus dieſem Milieu ganz verſchiedene Teilinhalte und in verſchiedenen Hebungen und Senkungen ihrer Bedeutung zur Schwelle des Bemerkens gelangen laſſen; der Verkäufer wird auf die Vorzüge, der Käufer auf die Schäden eingeſtellt ſein.

Das Milieu iſt alſo auch für das Intereſſe bereits vorgefunden. Verſchiedene Teile und Seiten der Milieugegenſtände[1] ſind es, an welchen die Intereſſen ihre Auswahl vornehmen. Eben deswegen vermögen ſie das Milieu nicht zu beſtimmen.

3. Endlich ſagte ich: der Milieugegenſtand beſtimmt auch die Perzeption der Dinge (natürlich immer mit der Einſchränkung auf das, was in unſer ſtrebendes Leben überhaupt an perzeptivem Gehalt eingeht). Das Milieu bildet als ein anſchauliches Ganzes nicht nur den Hintergrund für alle Inhalte der Wahrnehmung, ſondern auch das Reſervoir gleichſam, aus dem dieſe entnommen ſind. So ſind noch Gegenſtände in meinem Zimmer wirkſam erlebt, die nicht nur nicht – weder paſſiv noch aktiv – in die Aufmerkſamkeitsſphäre gezogen ſind, ſondern die auch keineswegs perzipiert ſind; gleichwohl würde ihre

---

[1] In ſeiner zeitlichen Ausdehnung heißt das, was ſonſt Milieu heißt, Tradition, d. h. die in uns noch lebende und wirkſame Geſchichte, die gerade bewußte Erinnerung an die wirkſamen Erlebniſſe ausſchließt und bereits den Gegenſtand der Geſchichtswiſſenſchaft konſtituiert.

Variation mein Geſamterleben – erlebbar – mitvariieren. Das »Milieuwirkſame« umgibt alſo die perzeptive Sphäre als ein weiterer Kreis, ſo wie die perzeptive Sphäre diejenige des Intereſſes und dieſe Sphäre die der Aufmerkſamkeit umgibt! Und ſo iſt auch, was in der perzeptiven Sphäre liegt, noch fundiert durch den Milieugegenſtand! Denn von allem Perzipierbaren geht nur derjenige Gehalt der wirklichen Dinge (im Sinne der »natürlichen Weltanſchauung«) in die Perzeption faktiſch ein, der für die Wirkungseinheit eines Milieudinges Eigenſchaft, Merkmal iſt oder ſonſt irgendeine ſymboliſche Funktion haben kann. Die Bedeutung, den »Ausgangspunkt« dieſer als einheitlich erlebten Wirkſamkeit auch bildhaft zu beſtimmen, iſt hier – je nach ihrer Größe und Art – die Bedingung für das, was perzipiert wird. Darum iſt ſchon der perzeptive Gehalt des Milieu in ſeinen Gliederungen und Einheiten das genaue Gegenbild jener Wirkungseinheiten für unſer Streben! Es ſind die »Widerſtandsarten«, die hier die »Gegenſtandsinhalte« bedingen.

Dies gilt aber auch für die »ſinnlichen Gehalte«, die in der Sphäre des Milieu vorkommen. Das Milieu iſt nicht die Summe deſſen, was wir ſinnlich wahrnehmen; ſondern wir können nur ſinnlich wahrnehmen, was zum »Milieu« gehört.[1] Eine (zwiefache) Einſeitigkeit der Methode in der Unterſuchung der ſog. »Empfindungen«, verbunden mit einem erkenntnistheoretiſchen Irrtum, haben es mit ſich gebracht, daß das Geſagte heute parodox erſcheint. Jene Einſeitigkeit aber beſteht darin, daß man die allein reale einheitliche Funktion des ſinnlichen Geſamt-Empfindens eines lebendigen Individuums und ſeine biologiſche Bedeutſamkeit und Geſetzmäßigkeit gar nicht unterſuchte; ſondern ſich allein auf die Frage konzentrierte, was, von einem Leib und deſſen einheitlichem Lebensprozeß abgetrennt gedachte Sinnesorgane bei beſtimmten ſie erregenden phyſikaliſchen und chemiſchen uſw. Urſachen, die auf ſie wirken, für ſog. »Empfindungen« beſtimmen würden. Gewiß iſt dieſe – auf den nützlichen Fiktionen, daß es ſo etwas gäbe, wie für ſich exiſtierende Sinnesorgane, eben ſolche Sinnesbahnen und lokaliſierte, für ſich exiſtierende Endſtellen im Zentrum, desgl. für ſich exiſtierende »Empfindungskomplexe«, die von deren Erregung abhängig ſind, aufgebaute – Methode von großer *ökonomiſcher* Bedeutung für die Erkenntnis von Geſetzmäßigkeiten, die – immer unter dieſen fiktiven Vorausſetzungen – gelten. Aber darüber, *was* ein einheitliches Lebeweſen *faktiſch* empfindet in einem ſeiner Lebensmomente, und wieſo es dies und nichts anderes empfindet, warum es z. B. nicht empfindet, was es nach den Ergebniſſen dieſer Methode empfinden *müßte*, *wenn* es – eine bloße Verſammlung von Augen, Ohren, Taſtorganen und ihren Fortſätzen bis zu den dazu gehörigen Gehirnteilen *wäre*, davon lehrt ſie uns nicht das *mindeſte*. Noch weniger vermag ſie uns ein Wort darüber zu ſagen, warum die verſchiedenen Lebeweſen gerade über dieſe und keine anderen Qualitätenkreiſe und Modalitätenkreiſe von Inhalten der Empfindung verfügen. Nimmt aber gar dieſe Methode der Unterſuchung philoſophiſche Aſpirationen an, ſo muß ſie darin enden, in einem Chaos von »Empfindungen«, die niemand empfindet, und für deren beſondere »Komplexe« alle Dinge, Organismen, Iche uſf. nur zuſammenfaſſende »Symbole« darſtellen, das letzte Sein überhaupt zu ſehen, ein Sein – das faktiſch *nie* und *nirgends* gegeben iſt. Sie endet notwendig bei der Philoſophie von – Mach. Faktiſch aber ſind einem lebendigen Weſen erſtens Empfindungen überhaupt nur *gegeben*, ſofern ſie, und in den Grenzen, in *denen* ſie *Zeigefunktion* für *Dinge* haben, und zwar – wiederum – für Dinge ſeines *Geſamtmilieus*. Was darauf *keinerlei* Zeigefunktion haben kann, iſt ihm überhaupt *nicht* »gegeben«; Qualitäten von Empfindungen (und beſtimmte Fälle ihrer ſonſtigen Eigenſchaften) ſind im konkreten Falle des Empfindens eines Organismus auch nur in den *Grenzen* gegeben, als ſie in Einheiten der Funktion, d. h. des Seh- und Höraktes, eine beſtimmte Stelle haben können; wobei wiederum dieſe Funktionen *tatſächlich* nur funktionieren, ſofern ſie in Akten wie denen des *Spähens* und *Horchens* und irgendwelchen Einheiten *ihrer* und ihrer Gegenſtände die beſtimmte Dienſtleiſtung haben, die betreffenden Gegenſtände den *Intereſſen* gemäß, welche das Horchen und Spähen oder das Spüren (z. B. beim Taſten) *leiten*, behandelbar zu machen! Qualitätenkreiſe aber bei verſchiedenen Arten ſind für dieſe gegeben, ſoweit ſie ein Alphabet darſtellen, dadurch die gleichſam »lebendigen Worte« der Milieudinge *darſtellbar* werden! Gewiß: Wie alle literariſchen Werke, die es je gab und geben wird von Homer bis Goethe uſw., nur »Fälle« möglicher Permutationen darſtellen der in die Sprache eingehenden Laute und ihrer Buchſtabenzeichen, ſo ſtellen auch die Empfindungsqualitäten die »Elemente« dar, aus denen das große »Gedicht« der Umwelt beſteht. Aber ſo ſicher einer, der nur dieſe Laute und die Buchſtaben kennt, von der Literatur der Welt nichts kennt und ihm nicht deren »letztes Sein«, ſondern *gar nichts* von ihr in ihnen »gegeben« iſt; ſo iſt auch denen, denen »Empfindungen« »gegeben« ſind, nicht die Welt, ſondern — *Nichts* von ihr gegeben. Und dasſelbe gilt für das Verhältnis von ſinnlichen Gefühlen zur Welt der Werte!

---

[1] Der vollſtändige Gehalt der Dinge, Ereigniſſe uſw. der »natürlichen Weltanſchauung« ſtellt (von allen beſonderen Intereſſen gereinigt) das »Milieu« der Gattung »Menſch« dar; die ihr eigenen »Formen« aber die Milieuſtruktur eines Lebeweſens überhaupt. Nicht jener Gehalt, aber dieſe Struktur iſt auch für die Gegenſtände der »wiſſenſchaftlichen Erfahrung« »a priori«; durchaus aber nicht für die Philoſophie, d. h. die abſolute Erkenntnis.

So ſind auch die *Funktionen, in die ſich das einheitliche* »Empfinden« eines lebendigen Weſens gliedert, das »Hören«, »Sehen«, »Spüren« uſw. wieder trotz ihrer Eigengeſetzmäßigkeit gegenüber den beſonderen Geſetzesbeziehungen zwiſchen Reiz, Organ und Empfindung, bloße *Partialfunktionen* ſeines »Empfindens«, d. h. etwas, durch das *hindurch* es ſeine *einheitliche* Empfindungsfunktion ausübt; ſein jeweiliger *Gehalt* des Empfindens aber iſt nicht eine »Summe« deſſen, was es ſieht, hört, riecht, ſchmeckt, ſondern ein *Ganzes*, mit deſſen Variation ſich auch die Inhalte dieſer Partialfunktionen verändern.[1] Aber auch der Gehalt wiederum, der in ſein einheitliches Empfinden eingeht, ſtellt nur (wie das Hören für das Erhorchte, das Sehen für das Erſpähte) den möglichen Teilgehalt der Milieudinge dar, welcher der Intereſſenrichtung auf ſie entſpricht. Denn, wie wir *mehr* perzipieren (in der Wahrnehmung) als das, was wir — auch einheitlich — empfinden, ſo iſt immer ein *weiteres* und *reicheres* Milieu erlebt und als auf uns wirkſam gegeben als das, was wir perzipieren und wahrnehmen. Nicht den Perzeptionsgehalt, der für das »Intereſſe« ſchon gegeben ſein muß, wohl aber den ſenſitiven Gehalt des Per-

---

1) Für jene analytiſche Methode ſtellt ſich dieſe Sachlage dar in den erſt neuerdings für die Unterſuchung herangezogenen Tatſachen der Veränderungen, welche z. B. Sehinhalte bei gleichzeitigem Hören unabhängig von einer Variation der betreffenden Dinge, die geſehen und gehört werden, erleiden. Siehe für die Beziehungen zwiſchen »innerem« Sehen und Hören und gleichzeitigem wirklichem Hören und Sehen vor allem Urbantſchitſch: »Über ſubjektive Gehörs- und Geſichtserſcheinungen«. Auch die Tatſachenreihen, die zeigen, wie die ſinnlichen Funktionen gleichzeitig in der Halluzination zuſammenwirken, wie im Falle, daß der halluzinierte optiſche Trompeter auch, indem er ſeine Trompete anſetzt, einen (halluzinierten) Trompetenton ausſtößt (Pick) oder daß die Form eines (optiſch) halluzinierten Stuhles auch für das Taſten die räumliche feſte Form aufweiſt, zeigen ein *einheitliches* Zuſammenwirken der Sinnesfunktionen in der Richtung des halluzinierten Dinges und ſeiner Bedeutung, die von gleichzeitiger Organreizung jedenfalls unabhängig iſt. Vgl. hierzu auch W. Specht: »Zur Phänomenologie und Morphologie der Halluzination« in der Zeitſchrift für Pathopſychologie, IV. Heft.

zeptionsgehaltes determiniert noch die einheitliche Intereſſenrichtung des einheitlichen Lebeweſens.[1]

Während aber dieſe Zerteilung der Sinnlichkeit in Sinne und der Sinne in Sinnesorgane eine – iſt ſie ſich ihres Zweckes bewußt und hat ſie keine philoſophiſchen Aſpirationen – völlig *berechtigte* Unterſuchungsart darſtellt, iſt der zweite Grund, der unſeren Satz paradox erſcheinen läßt, ein tiefer erkenntnistheoretiſcher Irrtum, den auch Kant vorausſetzt, und der ſeit Descartes eine faſt unbeſtrittene Herrſchaft in der Philoſophie führte; der gleichzeitig auch die Sinnesphyſiologie tief hinein bis in ihre konkreteſten Probleme (bis vor relativ kurze Zeit) in die Irre führte. Er beſteht in einer falſchen Fundierung des *Reizbegriffes* auf denjenigen Phänomenen und Kategorien, welche die Tatſachen und Gegenſtände der *Phyſik* (im Sinne aller vom »Leben« *unabhängigen* »Natur«) konſtituieren. Nur eine phänomenologiſche Fundierung des *Reizbegriffes* (ſowohl in Hinſicht auf den Reaktionsreiz wie auf den Sinnesreiz) vermöchte dieſen Irrungen gründlich abzuhelfen.

Seine tiefſte Grundlage hat dieſe Irrung in einem philoſophiſchen Vorurteil. Es beſteht darin, daß man die geſamte Welt der phyſikaliſchen Gegenſtände und ihre Realität als das Ergebnis eines Schluſſes (Kauſalſchluſſes, ſei es »bewußten« oder »unbewußten«) anſieht, der bloße Vorſtellungs- und Wahrnehmungsbilder von ihr zu »erklären« habe. D. h. die phyſikaliſche Realität erſcheint als eine reine *Gedankenkonſtruktion*, erſonnen, um gewiſſe »Bewußtſeinsinhalte« zu erklären, an erſter Stelle die »Empfindungen«. Die phyſikaliſche Realität ſelbſt hat hier nicht in einer *Phänomenreihe* eigener Art ihre anſchauliche Grundlage, die ſich von der Phänomenreihe, in der die »Reize« ihre Grundlage haben, *unterſcheidet* – wenngleich beide Phänomenreihen in der Sphäre der »äußeren Wahrnehmung« liegen; ſondern ſie wird ſelbſt als »*Reiz*« und zwar für pſychiſche Phänomene (d. h. ſolche der »inneren Wahrnehmung«) konzipiert. So iſt z. B. für Helmholtz ſogar die Farbenerſcheinung eine »Tatſache« der »inneren Wahrnehmung«.[1] Und da die »pſychiſchen Phänomene« (hier die »Farbenerſcheinungen«) als »pſychiſche« gar nicht in den phyſiologiſchen Problemkreis gehören, ſo müſſen auch für die phyſiologiſche Unterſuchung des Farbenſinnes nach Helmholtz die *phyſikaliſchen* Beſtimmungen der Farben bereits *vorausgeſetzt* werden. Die *Farbenphyſiologie* hat hier alſo nicht eigene *phänomenale* Ausgangstatſachen, ſondern ſtellt lediglich eine »Anwendung« der phyſikaliſchen Optik für den Spezialfall dar, daß die Lichtſtrahlen organiſche Körper treffen. Dieſe Irrigkeit des Ausgangspunktes und der Methode, mit der erſt Hering völlig brach, ſtellt aber nur *ein* (ziemlich untergeordnetes) Beiſpiel dar für die mangelnde Einſicht in die phänomenologiſche Fundierung des für die *geſamte Biologie* ſo wichtigen »Reizbegriffes« überhaupt. Es iſt zunächſt ſcharf zu ſcheiden zwiſchen innerer und äußerer Wahrnehmung und den ihnen entſprechenden Sphären von Phänomenen, ihrer beſonderen Form der Einheit und Mannigfaltigkeit[2]; dieſe Scheidung iſt *nicht* relativ auf den Leib oder gar einen beſtimmten Leib; ſie iſt ein Richtungsunterſchied des »Wahrnehmens«, der phänomenologiſch aufweisbar iſt; er würde *auch* beſtehen, wenn wir den Leib (und was in Relation auf *ihn* »innen« und »außen« iſt) völlig *ausgeſchaltet* denken.

---

[1] Eines wende man nicht gegen das Geſagte ein: *Wir hören doch auch viele Geräuſche, auf die wir nicht »horchen«*; wir empfinden doch auch vielerlei, das uns nicht »intereſſiert« uſw. Dieſer Einwand hieße unſere Sätze *empiriſtiſch* mißverſtehen. Gewiß können wir Gehörsempfindungen haben, ohne zu hören, Geſichtsempfindungen, ohne zu ſehen (wie z. B. die hyſteriſche Blindheit und Taubheit zeigt). Gewiß können ſich uns auch wieder Seh- und Hörinhalte aufdrängen, auf deren zugehörige Dinge und Ereigniſſe wir nicht horchten und ſpähten. Aber einer zu unſerer *Art* (oder auch nur je nachdem »*Raſſe*« uſw.) gehörigen *Einheit* des Seh- und Höraktes müßten ſie angehören, um faktiſche Empfindungen (im Unterſchied zu Folgen möglicher »fiktiver« Vorausſetzungen) zu werden; und der Einheit eines horchenden und ſpähenden Aktes (unſerer *Art*) müßten ſie angehören, um im Hören und Sehen gegeben zu ſein. Was das reale Individuum als ſolches erlebt von dieſen und jenen realen Dingen, danach fragen wir hier nicht. Wir prüfen eine Fundierungsordnung der Akte als *ſolcher*, gleichgültig, *wer ſie vollzieht*; natürlich auch gleichgültig, wie ſie ſich im Individuum realiſieren, z. B. ob aktuell oder dispoſitionell. Vielleicht mag dem Hören des Sohnes oder Enkels das Horchen des Vaters oder Großvaters vorangegangen ſein; ihm alſo das Horchen nur als vererbte »Dispoſition« gegeben ſein, deren zugehöriges aktuelles Erlebnis nicht wieder von ihm erlebt wird. Wir ſagen nur, es fundiere jeden »Hörakt« ein Akt des »Horchens« – gleichgültig, durch welche *reale* Kauſalität dieſes Fundierungsverhältnis der Akte da iſt und übertragen wird.

Beide Wahrnehmungsrichtungen ergeben Phänomene, die in ihnen und *nur* in ihnen erſcheinen können; ſie geben dieſe (je nach der Art der Wahrnehmung) auch prinzipiell gleich »unmittelbar« und »mittelbar«; die Stufen der Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit, die Scheidung zwiſchen »Realem«, »Erſcheinung«, »Schein« ſind dort *und* hier genau dieſelben; ſie ſind als Wahrnehmungen von *gleicher*

---

[1] Siehe die Zurückweiſung dieſer ſonderbaren Behauptung bei Hering: »Über den Farbenſinn«, I. Lieferung.

[2] Es iſt hier nicht der Ort, dieſe Unterſcheidung genau auszuführen.

Evidenz und in beiden Sphären gibt es »Aprioriſches« und »Apoſterioriſches«. Und ſie umſpannen auch die früher geſchiedenen Aktarten des Wiſſens (d. h. des theoretiſchen, auf wertfreie Objekte gehenden Verhaltens) und des Wertfühlens, Vorziehens uſw. und endlich des Strebens und Wollens. Auch fühlend kann ich ja wieder auf das Ich und ſeinen Wert gerichtet ſein, desgleichen auf mich als wollend.[1]

Nun ſind aber innerhalb der Sphären der äußeren und inneren Anſchauung (auch im Fühlen und Wollen je als Werte und Widerſtände) zwei verſchiedenartige Phänomenreihen gegeben, die nicht erſt durch ihre objektiven Abhängigkeitsbeziehungen als verſchiedenartig ſich ausweiſen, ſondern auch als »verſchieden« unmittelbar erlebt ſind: Es ſind die von der Einheit des Leibes noch als abhängig, als zu ihm »gehörig« erlebten Phänomene und die von ihm als unabhängig erlebten Phänomene. Die letzteren konſtituieren die letzten »Tatſachen« der pſychologiſchen, reſpektive phyſikaliſchen Erkenntnis, die erſteren die Tatſachen der (erweiterten) Phyſiologie des äußeren und inneren Sinnes. Jede Tatſache der äußeren Wahrnehmung überhaupt enthält alſo von vornherein zwei Beſtandteile, deren einer eine erlebte Symbolbeziehung hat auf eine Tatſache oder einen Vorgang im Leibe, deren anderer aber auf die phyſikaliſche (tote) Welt Hinweis hat. So ſind zum Beiſpiel ſchon die Phänomene der Temperaturempfindung und die des als gegenſtändlich gegebenen »Warmſeins« unterſchieden. Wir ſcheiden auch phänomenal, ob es »uns warm, kalt, heiß« iſt von dem Phänomen, daß es hier »kalt und warm« iſt, z. B. das »Frieren« von der Kälte des umgebenen Raumes; die Fieberhitze von der Hitze des Zimmers. Es iſt alſo z. B. irrig zu ſagen, daß wir die Begriffe der objektiven Temperatur überhaupt erſt von der Temperaturempfindung aus gewinnen; ſei es durch Schluß auf ihre Urſache, ſei es durch eine Konvention und Definition, wie E. Mach meint.[2] Auch beſtehen ſchon zwiſchen den Phänomenen der Sachverhalte, z. B. des Hellſeins und des Dunkelſeins im Verhältnis zum raumartigen Ausgedehntſein, des Warmſeins und Kaltſeins im Verhältnis zum raumartigen Ausgedehntſein *Steigerungsbeziehungen* (natürlich mit objektiven Raummaßen unmeßbarer Art), die für die *phyſikaliſchen Definitionen* des Lichtes und der Temperatur *Vorausſetzungen* ſind. Und überall werden, wie hier nicht näher im einzelnen zu zeigen iſt, ſowohl die Fernphänomene als die Nahphänomene (z. B. »Berührung« zweier Körper miteinander, des einen Körpers mit dem Leib oder des einen Leibteiles mit dem anderen Teile) zum Teil als *auf den Leib bezogen*, zum Teil *als nicht auf ihn bezogen erlebt*.

---

[1] In der Sphäre des Mir-ſelbſt-Gegebenſeins (oder der Ichgegebenheit überhaupt) kann ich mich fühlend, wollend und wahrnehmend (z. B. als Pſychologe) verhalten. Indem ich mich z. B. ſelbſt beherrſchen will, iſt mir mein Ich nicht zunächſt in der Wahrnehmung als »Gegenſtand« (im prägnanten Sinne), ſondern als »Widerſtand« im Wollen gegeben.

[2] Siehe E. Mach, »Wärmelehre«, Abſchnitt über den Begriff der Temperatur.

Aus dieſem Grunde iſt auch der Reizbegriff durchaus keine bloß *hypothetiſche*, zu Erklärungszwecken erſonnene Begriffsbildung, ſondern hat ein *phänomenologiſches* Fundament, das *gleich urſprünglich* iſt mit dem Begriffe des phyſikaliſchen Vorgangs. Es iſt daher ebenſo irrig, den Reiz nur als jene Art der phyſikaliſchen Vorgänge zu definieren, die einen Organismus treffen; wie umgekehrt den phyſikaliſchen Vorgang nur als den hypothetiſchen Reiz für die Empfindung der Reaktion eines Organismus zu definieren!

Man erwäge doch: Es hat ſtreng genommen keinen Sinn zu ſagen, »Ätherwellen träfen ein Auge«. Der offenbare Irrtum iſt hier, für die Erſcheinungen des Lichtes bereits eine mechaniſche Reduktion anzunehmen, für das »Auge« aber die natürliche Weltanſchauung und ihre Realität feſtzuhalten. Aber *da*, wo es Ätherwellen gibt, gibt es ja gar keine — »Augen« mehr; da iſt auch der Organismus nur ein *Teil* der kontinuierlichen Bewegungen, die von der Sonne zu meinem Gehirn reichen! Sehreize ſind Lichtſtrahlen — keine »Ätherwellen«. Und andererſeits: Unzählige phyſikaliſche Bewegungen durchkreuzen den organiſierten Körper — ohne »Reize« zu ſein. »Reiz« iſt nur, was die Leibeszuſtände verändert, reſp. variierte Reaktionen des Lebeweſens ſetzt. Auch der objektive Reizbegriff muß — gemäß ſeiner phänomenologiſchen Grundlage im erlebten »Wirken« — immer auf die *Einheit des Leibes* bezogen ſein, und *ſeine* Variationen.

Aus dieſem Grunde hat auch die erlebte Wirkſamkeit eines Gegenſtandes auf mein Handeln nicht das mindeſte zu tun mit den Bewegungen, die überhaupt Bewegungen meines Organismus hervorrufen. Denn da, wo es dieſe Bewegungen gibt, gibt es ja gar keinen Organismus als ſelbſtändige Einheit mehr, ſondern nur einen (willkürlich) herausgegriffenen *Komplex aller kosmiſchen Bewegungen*. Die Handlung iſt immer beſtimmt durch die als wirkſam erlebten konkreten Ding- und Ereigniseinheiten der natürlichen Anſchauung — *niemals* durch Molekular- und Atomkomplexe. Und ſie iſt – wie immer ſie ſich mechaniſch realiſiere, durch Vermittlung ſolcher Reflexe, Kettenreflexe, Tropismen, Richtungsbewegungen uſw. ein phänomenologiſch einheitlicher Akt, der nie in eine Summe ſolcher »Bewegungen« auflösbar iſt.

Nun bildet aber die Geſamtheit oder das einheitliche Ganze der als auf es wirkſam erlebten Welt (oder ſpezialiſiert auf die äußere Welt, der ſo erlebten »Natur«) die »Umwelt« eines Lebeweſens. Die richtig fundierte naturwiſſenſchaftliche Biologie überhaupt (die Phyſiologie im beſonderen) hat alſo immer von der Grundbeziehung des Organismus zu ſeiner Umwelt auszugehen. Dieſe Beziehung iſt konſtituierend für das Weſen des Lebensprozeſſes. Er beſteht in den dynamiſchen Variationen, die ſowohl Veränderungen des Organismus als der Umwelt bedingen. Dieſe Veränderungen ſind alſo immer von den Variationen der Prozeſſe »zwiſchen« O und U (Organismus und Umwelt) gleichzeitig bedingt.[1] Es gehört daher die »Umwelt« genau ſo zu jeder Lebenseinheit wie der »Organismus«. Und es iſt ein prinzipieller Irrtum, dem Organismus als Gegenglied die tote Natur und ihre Gegenſtände zu geben, die »Umwelt« aber als eine bloße ſubjektive »Vorſtellung«, »Empfindung« anzuſehen, die durch eine reale Einwirkung der toten Natur auf den Organismus »entſteht«. Es iſt nicht minder irrig, die »Anpaſſungsbeziehungen«, die zwiſchen Organismus und Umwelt beſtehen, als einſeitige Anpaſſungen des Organismus an ſeine Umwelt (oder auch dieſer an ihn, wie es eine gewiſſe Art des Vitalismus tut) anzuſehen, anſtatt beide als abhängig Variable des Lebensprozeſſes zu erkennen, der da einheitlich ſtattfindet. Und völlig irrig iſt es, die Anpaſſung zu verſtehen als Anpaſſung an die tote Natur – anſtatt an die »Umwelt« –, als gehörte die aſtronomiſche Sonne zu dem Gegenſtande, an die ſich z. B. ein Wurm oder auch ein Polarmenſch »anzupaſſen« hat.

Es iſt das auch philoſophiſch eminente Verdienſt des ruſſiſchen Phyſiologen Pawlow, daß er die Enge der bisherigen Phyſiologie erkannte und eine erweiterte gefordert hat, welche die Abhängigkeitsbeziehungen zwiſchen Variationen der »Umwelt« und der phyſiologiſchen Prozeſſe unbefangen prüft – ohne zuerſt zu fragen: durch welche materiellen Einwirkungen phyſikaliſcher, chemiſcher Art wird die phyſiologiſche Funktionsänderung bewirkt? Seine doppelte Ausſchaltung des »Pſychiſchen« und des »Phyſika-

---

1) Desgleichen jeder Anfangs- und Endzuſtand eines Lebensprozeſſes und ſeine Veränderungen in den Veränderungen des Prozeſſes des Lebens. Niemals alſo iſt der Endzuſtand eindeutig vom Anfangszuſtand bedingt.

liſchen« bringt erſt das rein biologiſch-phyſiologiſche »Problem« zur Erſcheinung.[1]

Ein letzter Grundfehler eines weitverbreiteten Reizbegriffes iſt es, daß der Begriff anſtatt von den Reaktionen aus, die ein »Reiz« bewirkt (d. h. ſeiner urſprünglichſten Bedeutung nach auch in der Sprache), ſo beſtimmt wird, daß der ſog. Sinnesreiz oder »Empfindungsreiz« als das Weſen des Reizes überhaupt angeſehen wird. So kommt man ſchließlich Schritt für Schritt zu einer Auffaſſung, wonach es Farben, Töne z. B. auch als Qualitäten unabhängig vom Organismus und den Reizen auf ihn »gar nicht gibt«, ſondern nur »Bewegungen«, die auf eine höchſt mythologiſche Weiſe (bei den einen durch die »ſpezifiſchen Energien« der Nerven, bei den anderen durch die ſog. »Seele« und ihre »Natur«) in die »Sprache« dieſer Qualitäten »überſetzt«, wenn nicht gar »erzeugt« und »gemacht« werden ſollen. Und in gleicher Weiſe ſollen dann auch die *Werte* »ſubjektive Erſcheinungen« ſein, die »eigentlich« nur Namen für wechſelnde Leibzuſtände (ſinnliche Gefühle) darſtellen. Aber der Lebensprozeß, Organismus und Umwelt ſind wirklich *nicht* da für die Hervorbringung von »Empfindungen« und ſinnlichen Gefühlen; der Organismus nicht »für« die Sinnesorgane; die Umwelt nicht »für« Wahrgenommenwerden! Sondern das *Empfinden* (von irgendwelchen Qualitäten), das *Fühlen* (von irgendwelchen Werten) ſteht ganz und allein im *Dienſte* des einheitlichen Lebensprozeſſes; die Sinnesorgane im Dienſte der grundlegend vitalen Prozeſſe wie Ernährung, Fortpflanzung uſw.; die Art und Struktur des Wahrnehmens im Dienſte, die Umwelt zu erleuchten. D. h. man ſieht nicht, daß das *Empfinden* von Qualitäten allein es iſt, was der Reiz bedingt, desgl. das *Fühlen* von Werten (das *Streben* nach Zielen), *nicht* aber die betr. *Inhalte*, und daß auch das Empfinden noch zu den *Reaktionen* des Lebens gehört. Dagegen will man die Reaktionen auf bloße Abfolgen von »Organempfindungen« zurückführen, die nach *Art* der äußeren »Empfindungen« gedacht werden. Wer ſähe nicht die Verkehrung des Richtigen! Es gibt gar keine »*Empfindungen*«, von denen hier immer, wie von ſelbſtändigen Dingen, die Rede iſt! Es gibt ein *Empfinden* (ein Spezialfall von vitaler Reaktion) und *Qualitäten*, die empfunden werden. Nur die (in der Lebensentfaltung individueller und genereller Art) ſteigende Differenzierung des Empfindens in ſeine Funktionen wie Hören, Sehen, Schmecken uſw., beſtimmt es, daß jeweilig neue und reichere Bildqualitätenkreiſe, und jene des Fühlens, daß immer neue und reichere Wertqualitätenkreiſe dem Leben aus der Sphäre des Univerſums *entgegentreten*. Nicht ein armes totes Univerſum gleichförmiger Bewegungen verhüllt und verſteckt ſich mehr und mehr vor dem ſich entwickelnden Leben; ſondern dieſes bildet immer mehr und immer reicher differenzierte Reaktionsweiſen aus, welche die *an ſich* beſtehende Fülle von Qualitäten in »Sicht« treten laſſen!

---

[1] Aus dem Geſagten geht auch klar hervor, daß es nicht erſt ein Irrtum poſitiver, auf Beobachtung ruhender, ſondern ſchon philoſophiſcher Obſervanz iſt, wenn man die Veränderung der »Organiſationen« der Lebeweſen in der Theorie ihrer Deſzendenz auf immer geſteigerte »Anpaſſung« an ihr »Milieu« zurückführt. Nun laſſen aber die echten »Anpaſſungsmerkmale« der Organismen (z. B. Blätter und Wurzeln der Waſſerpflanzen, dann der Wüſtenpflanzen, der Bergpflanzen) die eigentlichen »Organiſationsmerkmale« ganz unverändert, und dieſe können niemals als eine bloße Häufung jener begriffen werden. Innerhalb einer gegebenen Organiſation, der immer eine beſtimmte Milieuſtruktur entſpricht, können die Individuen oder Unterarten dieſer Organiſation ihrem Milieu in ganz verſchiedenem Maße angepaßt ſein. Niemals aber kann die Veränderung der Milieuſtruktur ſelbſt (die ſtets von Organiſationsänderungen begleitet iſt) wieder auf »Anpaſſung« zurückgeführt werden; niemals z. B. die Erweiterung des Milieu. Ihre Urſachen ſind jedenfalls Urſachen einer anderen Art, nicht nur eines anderen Grades, wie jene der Anpaſſungsvariationen. Es iſt hier nicht der Ort, genauer auf ſie einzugehen. – Wer dies verkennt, kommt notwendig zu einem falſchen Anthropomorphismus, indem er die Umwelt des Menſchen den übrigen Organiſationsarten zugrunde legt und nun ihre Anpaſſungsbeziehungen zu dieſer menſchlichen Umwelt prüft – die doch gar nicht ihre Umwelt iſt. Die »Umwelt« des Wurmes oder der Fiſche z. B. iſt aber in der menſchlichen Umwelt durchaus nicht »enthalten«. Die Umwelten der verſchiedenen Tierarten ſind immer erſt durch ein beſonderes Verfahren feſtzuſtellen. (Siehe hierzu: v. Üxküll, »Die Umwelt und Innenwelt der Tiere«.) Und nur zwiſchen ihr und den Gliedern einer Organiſation beſtehen verſchiedene Anpaſſungen. Die Biologie und Erkenntnistheorie Spencers z. B. hat zum πρῶτον ψεῦδος, daß die geſamte Organiſationswelt auf die Umwelt des Menſchen bezogen wird, und dann die Veränderung der Organiſationshöhe auf bloße Anpaſſung der Organismen an dieſe »Umwelt« zurückgeführt werden ſoll. Die Lebensaktivität und ihre Richtungen (und deren Änderungen), welche die Umwelt erſt beſtimmt, wird hierdurch völlig unterſchlagen. Gewiß liegt allen (äußeren) »Umwelten« der Lebensorganiſationen (mit Einſchluß des Menſchen) ein gemeinſamer Naturgegenſtand zugrunde. Aber es iſt ein Irrtum, dieſen bereits in den Kategorien und Formen der Mannigfaltigkeit beſtimmt zu denken, welche für die mechaniſche Auffaſſung der Naturerſcheinungen notwendig ſind. Welche Kategorien und Formen auch für ihn noch konſtitutiv ſind, iſt eine Frage von eminenter Bedeutung, ſoll aber hier dahingeſtellt bleiben. In meinem demnächſt erſcheinenden Buch »Arbeit und Erkenntnis« ſoll dieſe Frage einer eingehenden Erörterung unterliegen.

Und nicht ein wert*freies* Univerſum verſteckt und maskiert ſich vor dem ſich entfaltenden Leben in bloße ſubjektive ſinnliche Gefühle, ſondern *vor* dem ſich differenzierenden Fühlen *öffnet* ſich immer mehr das Reich der Wertqualitäten!

Doch kehren wir nach dieſem Umweg zu unſerer Frage zurück, dann ſehen wir: 1. Die Gegenſtände, die auf das Handeln beſtimmend werden, die Milieugegenſtände, werden dies nur, ſofern ſie ſelbſt ſchon auf Grund der Wertrichtungen des leiblichen Teillebens und der ihm immanenten Vorzugsregeln aus der Ganzheit der Welttatſachen herausgeſchnitten ſind.[1] Das jeweilige Milieu eines Weſens iſt alſo das genaue Gegenbild ſeiner Triebeinſtellungen und ihrer Struktur, d. h. ihres Aufbaues. Seine Fülle und Armut (bei gleichen Welttatſachen), ſowie die in ihnen vorherrſchenden Werte ſind von dieſen Einſtellungen abhängig. 2. Der Ablauf der ſinnlichen Gefühlszuſtände iſt bereits abhängig von den Triebregungen, die durch die Milieugegenſtände erregt werden, nachdem deren Auswahl durch die Triebeinſtellungen bereits hindurchgegangen iſt. Sie ſind nicht Urſachen, ſondern Folgen dieſer Erregungen.[2]

In beiden Punkten ſetzt nun aber Kant das Gegenteil voraus. Was den erſten Punkt betrifft, ſo meint er nicht nur die Triebregungen als Folgen der Milieuwirkung anſehen zu dürfen, ſondern auch die noch materialen Triebeinſtellungen. Das führt ihn dazu, daß er ſchließlich alle Triebe als bloße Spezialiſierungen anſieht eines einzigen formalen Grundtriebes, des Selbſterhaltungstriebes, der ſich erſt durch die Wirkung äußerer Objekte in eine Mehrheit von Trieben entfalte. Faktiſch aber iſt jedes Lebeweſen ein geordneter Stufenbau von Trieben mit materialen Werteinſtellungen und dies unabhängig von der Wirkung der Milieugegenſtände – wohl aber beſtimmend für ſie. Es bringt einen »Plan« der möglichen Güter ſchon in ſeiner Triebeinſtellungsart mit ſich, der nicht erſt ſeiner Milieuerfahrung verdankt wird und dem ſeine leiblich-körperliche Organiſation entſpricht.[3]

---

1) D. h. der Tatſachen, wie ſie einem durch einen Leib und ſeine Triebe nicht bedingten »reinen« äußeren und inneren Wahrnehmen, Wertnehmen und Wollen »gegeben« wären.

2) Einen ſtrengen Beweis für dieſe Tatſache erblicke ich auch in der Geſamtheit der Erfahrungen über das Zuſtandekommen von Perverſionen. Sie zeigen alle, daß das Primäre hier immer die Perverſion des Triebes iſt, nicht die des ſinnlichen Gefühls. Weil z. B. der Nahrungstrieb oder der Geſchlechtstrieb pervertiert iſt, empfindet der Perverſe »Luſt« an dem, was dem Normalen Ekel uſw. bereitet. Bei allen Entſtehungen von Perverſionen iſt anfänglich noch das negative Gefühl mit dem Erſtreben verbunden; nur langſam folgt das Gefühl dem pervertierten Triebe.

3) Die ungeheure Bedeutung der Triebeinſtellungen der »Raſſen«, die in keiner Weiſe auf das wechſelnde Milieu der betreffenden Gruppen zurück-

Und dieſe Einſtellungen — wie immer ſie ſelbſt noch zu erklären ſeien — ſind auf *keinen* einheitlichen Trieb, wie den der »Selbſterhaltung« zurückzuführen.[1]

Zweitens aber nimmt Kant an, die Triebregung einem Milieugegenſtand gegenüber ſei durch das ſinnliche Gefühl verurſacht, das der Gegenſtand in ſeinem Wirken auf den Leib beſtimmt. So muß er freilich zu dem Irrtum kommen, daß alle materialen Triebinhalte, d. h. die Wertqualitäten, auf die ein Trieb geht, nicht nur durch die Erfahrung (induktiver Form) überhaupt — was richtig iſt —, ſondern durch die Milieuerfahrung beſtimmt ſeien.

Für ſeine Ethik hat dies die Folge, daß ſich ihm ſchließlich die Geſamtheit der Werttatſachen in das *Formalgeſetzliche* und die *Sinnesluſt* zerlegen muß. Und es hat die weitere Folge, daß die *Fülle* und *Struktur* des Trieblebens eines Menſchen gegenüber der Leiſtung des Willens, es zu »ordnen«, überhaupt nicht bei ſeiner *Bewertung* in Betracht gezogen wird.

Aus dem Ganzen des Geſagten ergibt ſich: 1. Die *Geſinnung hat eine von aller Erfahrung und allem Erfolge des Handelns unabhängige Materie von Werten in* ſich. Sie beſtimmt die *Wertwelt der Perſönlichkeit*. Der Willensakt in der Wertrichtung ihres ſittlichen Erkennens ſei mit dem Ausdruck: »Selbſtſtellung« benannt. 2. Die »Triebeinſtellung« dagegen ſetzt Erfahrung irgendeiner *leiblichen Organiſation voraus*; iſt aber eine ſolche gegeben, ſo iſt die *Materie der Triebregung* immer nur im Spielraume möglich, den das durch die Triebeinſtellung bereits *bedingte Milieu erlaubt*. Aus dem Geſagten geht hervor, wie grundſätzlich ſich auch für die Ethik ein fundamentaler Irrtum der Kantiſchen Philoſophie überhaupt erweiſt: Ich meine ſein einſeitiger Ausgangspunkt von der *mathematiſchen Naturwiſſenſchaft* einerſeits, von der *engliſchen Aſſoziationspſychologie* andererſeits. Beides führte dazu, daß Kant einmal zu dem Glauben kommen mußte, es ſeien die biologiſchen Grundbegriffe, die »Kategorien« der Biologie, aus denen der mathematiſchen Naturwiſſenſchaft herleitbar und »Leben« ſtelle ein Grundphänomen überhaupt nicht dar; ein andermal aber

---

zuführen ſind, für ihre Moralen aufzuzeigen — überhaupt den breiten Tatſachenbeleg für das Geſagte zu geben —, ſei einer anderen Stelle vorbehalten.

[1] Der Fortpflanzungstrieb iſt in der geſamten belebten Natur ſtärker und urſprünglicher wie der Trieb nach Selbſterhaltung, und nur die ſteigende Triebperverſion eines kleinen Stückes weſteuropäiſcher Geſchichte konnte den Irrtum verſchulden, dieſer ſei primär.

zu dem Glauben, es erhielten die Triebe ihre Materien und Richtungen erſt aus dem Gehalt der ſinnlichen Gefühlsſphäre, reſp. den genetiſchen Produkten dieſer, wie ſie ſich durch die Prinzipien der Aſſoziation und Reproduktion erklären laſſen. Für die Ethik beſagt dieſer Irrtum, daß erſt der Erfolg des Handelns im Sinne der Rückwirkung des in ihr Verwirklichten auf das ſinnliche Gefühl den Trieben eine Materie gäbe; und da dieſe Rückwirkung jedenfalls für den Wert des Menſchen indifferent iſt, daß auch die Triebe und ihre Richtungen und Materien für den Wert des Menſchen indifferent ſeien. Daß ein ganz primärer Wertunterſchied der Menſchen aber darin beſtehe, welche Objekte überhaupt auf ihr mögliches Verhalten von Wirkſamkeit werden können – und hierdurch überhaupt erſt ſinnliche Gefühle auslöſen können –, und ein Unterſchied darin, woran dieſer und jener »Luſt« überhaupt erleben kann, dieſe für die Ethik fundamentale Tatſache hat er nicht beachtet.

II. Teil.

IV.

Wertethik und imperative Ethik.

1. Unzureichende Theorien vom Urſprung des Wertbegriffs und dem Weſen ſittlicher Tatſachen.

Jede Art von Erkenntnis wurzelt in Erfahrung. Und auch die Ethik muß ſich auf »Erfahrung« gründen. Es iſt aber eben die Frage, was das Weſen derjenigen Erfahrung ausmacht, die uns die ſittliche Erkenntnis gibt und was für weſentliche Elemente eine ſolche Erfahrung enthält. Wenn ich eine Handlung, die ich vollzog, in der Erinnerung oder ſchon vor ihrer Ausführung als »gut« oder »ſchlecht« beurteile oder das Verhalten meines Nebenmenſchen, was für eine Art *Erfahrung* gibt hier das Material des Urteils? Es geht nicht an, dieſe Unterſuchung mit der Analyſe des ſprachlich formulierten beurteilenden Satzes zu beginnen. Die ſogenannten Beurteilungen ſind von den Urteilen der logiſchen Form nach nicht verſchieden. Es fragt ſich alſo, was für ein *Tatſachenmaterial* hier eigentlich der »Beurteilung« entſpricht; wie es uns zugeht, aus welchen Faktoren es beſteht. Die unmittelbar gegebenen Tatſachen, die den Prädikaten der Sätze wie »dieſe Handlung iſt vornehm, gemein, edel, niedrig, verbrecheriſch uſw.« Erfüllung geben, und die Art, wie ſie uns zugehen, iſt alſo zu erforſchen.

Nichts erſcheint dem oberflächlichen Blick paradoxer als die Behauptung, daß es ſo etwas gäbe wie ſittliche »Tatſachen«. Man gibt gerne zu, daß es aſtronomiſche, botaniſche, chemiſche Tatſachen gibt, mit denen die Theorien »übereinſtimmen« müſſen — in irgendwelcher Weiſe. Aber was wären wohl »ſittliche Tatſachen«? Sehen wir einmal ab von der allgemeinen Schwierigkeit, die im Begriff der »Tatſache« überhaupt liegt: Ob nicht jegliche Tatſache bereits eine gewiſſe geiſtige Konſtruktion ſei, ein Etwas-X, das einem herangebrachten Begriff, einer Frage, einer Hypotheſis Antwort erteilt, oder ob es echte und *reine* Tatſachen gibt; ſo findet man hier — abgeſehen von dieſer das Weſen der Tatſache betreffenden Frage — doch noch eine große Differenz. Mag es ſo ſein oder anders, ſo iſt doch die Frage nicht dieſelbe für die »ſittlichen Tatſachen« und andere »Tatſachen«. In die Natur hinausſchauend nehme ich Sterne wahr, Pflanzen, Tiere, Körper von mannigfachſter Zuſammenſetzung. In mich hineinſchauend ein Ich, ein Streben, Wollen, Empfinden in mannigfachſter Verwebung. In einer gewiſſen Sphäre, die man als »Sein der idealen Gegenſtände« zuſammenfaſſen kann, erfaſſe ich denkend z. B. Zahlen und mannigfache Beziehungen zwiſchen ihnen. Aber wo fände ich die ſittlichen Tatſachen? Gewiß kann ja ein Ich, z. B. ein Wollen gut und ſchlecht ſein, vornehm und niedrig. Aber ſehe ich denn das ebenſo, wie ich in der inneren Wahrnehmung die in einem Wollen liegenden Faktoren des Strebens, der Bejahung, des »es ſoll wirklich ſein«, der immer mitgegebenen Spannungsempfindungen der Muskeln uſw. unterſcheiden kann? Und kann nicht auch ein Geſetz, eine Einrichtung, ja die Ordnung und Unordnung in einem Zimmer mit Sittliches benennenden Prädikaten wie »gerecht« und »ungerecht«, »ordentlich« und »unordentlich« verbunden werden — Dinge, die doch ſicher gar nicht in mir vorkommen und in innerer Wahrnehmung nicht erſcheinen können? Durchmuſtere ich ſo die ganze Welt, ſo ſcheine ich keine »ſittlichen Tatſachen« zu finden. Wo überall hat man doch die »ſittlichen Tatſachen« geſucht in der Geſchichte der Philoſophie!

Viele meinten ſie in der »inneren Erfahrung« anzutreffen. Aber daß es allerhand Gefühle gibt, z. B. des »Schicklichen« und »Unſchicklichen«, der »Reue«, der »Sünde«, der »Schuld« uſw., die ſo vorzufinden ſind, das iſt ſehr ungenügend. Denn gewahre ich etwa das an und in dieſen Gefühlen, was da ſchicklich, unſchicklich, was Reue, Sünde, Schuld genannt wird? Iſt denn ein Gefühl ſelber »ſchicklich« und »unſchicklich« — ſo wie es ſtark, ſchwach, Luſt und Unluſt iſt und dieſe und jene Qualität hat? Doch wohl nicht. Ja, wenn wir ſchon die jenen Worten entſprechenden Tatſachen »Reue«, »Schuld«, »Sünde« irgendwie in Händen hätten und wüßten, was das alles eigentlich iſt, ſo hätte es einen Sinn, die Gefühle, die wir bei der Gelegenheit des Bereuens, des Sichſchuldigwiſſens uſw. haben und in uns vorfinden, anzugeben; ſo alſo wie wir die Vorſtellungen a und b dadurch beſtimmen können, daß wir ſagen, die Vorſtellung a ſei die »von Bismarck«, die b ſei jene »von Moltke«. In beiden Fällen aber gehen wir hinaus aus dem, was wir in der inneren Erfahrung finden, hinaus zu Gegenſtänden, die gar nicht in den Erlebniſſen liegen. Der Pſychologe, der Forſcher, deſſen

Sphäre die innere Erfahrung iſt, weiß denn auch gar nichts davon, daß ſeine Tatſachen »ſittlich« und »unſittlich« ſind. Jedermann weiß vielmehr, daß gerade der Pſychologe dieſe ſich leicht aufdrängenden Unterſchiede immer wieder zurückzuweiſen hat. Es gibt keine pſychologiſche Einteilung von guten und ſchlechten Gefühlen. Mag in das innere Sein und Geſchehen die Welt der ethiſchen Begriffe alles Mögliche hineinmalen, ſo daß ein beſtimmt geartetes Unluſtgefühl da als »Reue«, als »Schuld« und dergleichen »erſcheint«, ganz ebenſo wie in einem beſtimmten Komplex von Farben, Formen, Schatten ein »Baum« oder ein »Haus« erſcheint: Er als Pſychologe muß gerade von dieſen Bedeutungsunterſchieden hinwegſehen, um ſeinen Gegenſtand zu gewinnen. In der Sphäre der »inneren Wahrnehmung« ſtecken alſo die »ſittlichen Tatſachen« nicht.

Stecken ſie nun etwa in der Welt der idealen Gegenſtände, da wo Zahlen, »der« Kreis, »das« Dreieck liegen? So meinte Platon. In einem Sinne iſt die Annahme richtig. Es gibt auch einen idealen Bedeutungsinhalt, das »Gute«, das ich mir an einem guten Menſchen, an einer guten Handlung ſo zum Bewußtſein bringen kann, wie die ideale Spezies »das Rot« an einem geſehenen Rot; das »Rot« alſo an einem Rot beſtimmter Nuance. Aber es iſt eben ein Unterſchied, ob Gegenſtände nur in dieſem Bereich auffindbar ſind, oder auch anderswo. Zahlen und Dreiecke ſind nur da gegeben. Ich kann ſie nicht anſchauen wie Rot und Grün. Es gibt nur eine Zahl 3, wieviele Operationen mich auch zu ihr führen mögen und mit welchen Zeichen ich ſie bezeichne. Aber Rot und Grün, den Ton d und c gibt es auch noch in einer anderen Sphäre. Ich kann ein Rot haben in der Anſchauung, ohne überhaupt auf die Bedeutung »das Rot« hinzuſehen. Das iſt nicht ſo, daß eine ganz »unbeſtimmte« Farbe überhaupt erſt zum Rot würde dadurch, daß ich ſie unter dieſe Bedeutung bringe; das geſehene Rot kann tauſend Nuancen haben, die in die Bedeutungsſphäre nicht eingehen. Dagegen gehört das, was an einem geſehenen, gezeichneten Dreieck nicht unter dieſe Bedeutung fällt, auch nicht in die Sphäre des Dreieckigen: Es ſind »Abweichungen« davon, verſchiedene Farben uſw., die überhaupt nicht dreieckig ſind. Iſt es nun wirklich ſo, wie Platon meint: daß es ſich mit dem »Guten« ebenſo verhält, wie mit dem Dreieck oder der Zahl 3? Sind vornehm, großmütig, gerecht uſw. ſchon als Wertqualitäten verſchieden, ſo wie die Nuancen des Rot als Anſchauungsinhalte, oder ſind ſie nur »Beiſpiele« des einen »Guten«, deren Verſchiedenheiten nur in den mannigfachen zuſammengeſetzten, die Qualitäten tragenden Willensakten, Handlungen, Menſchen uſw. lägen, welche da großmütig, gerecht, vornehm ſind? Und kann ich nicht z. B. jede Art von Güte, die ich in der Erfahrung treffe, als eine beſondere, *eigentümliche* Tatſache gewahren, ohne auf die Idee »die Güte« hinzublicken – wie immer auch es *möglich* ſei, in ſolchem Falle an das Weſen der »Güte« zu denken? Zweifellos iſt dies zu bejahen. Sittliches liegt *nicht nur* im Gebiete idealer Bedeutungen. Und nicht erſt unter dem *Lichte* ſolcher geſehen, werden »vorſittliche Tatſachen« *zu* ſittlichen. Es gibt urſprünglich ſittliche Tatſachen, die von der Bedeutungsſphäre ſittlicher Begriffe ganz verſchieden ſind. Es iſt nur die alte und hiſtoriſch ſo wirkſame Zerteilung des Geiſtes in »Verſtand« und »Sinnlichkeit«, deren Täuſchungen auch Platon hier verfiel. Weil ſittliche Werte, ja alle Werttatſachen *dies* gemein haben mit Geraden und Dreiecken, daß ſie *nicht* in der Sphäre der *Empfindungsinhalte* liegen, *darum* ſollten ſie nur durch die »Vernunft erfaßbare Bedeutungen« ſein. Aber ein Kind ſpürt der Mutter Güte und Sorge, ohne irgendwie die Idee des Guten erfaßt zu haben und mit zu erfaſſen, – ſei es auch ſo vag wie immer. Und wie häufig fühlen wir an einem Menſchen, der unſer Feind iſt, eine ſchöne ſittliche Qualität, während wir in der Bedeutungsſphäre bei unſerer alten negativen Beurteilung ſeiner bleiben – ſo daß die *Erſcheinung* jener ſchönen Qualität, ohne unſere intellektuelle Überzeugung über ihn zu ändern, vorüberflieht. Gegenüber der Sphäre der Nur-Bedeutungen ſind alſo die ſittlichen Tatſachen Tatſachen der *materialen Anſchauung*, und zwar einer *nicht* ſinnlichen Anſchauung, ſofern wir mit »Anſchauung« nicht notwendig die Bildhaftigkeit des Inhalts, ſondern die Unmittelbarkeit im Gegebenſein des Gegenſtandes meinen.

Noch eine Analogie, die dieſe Anſicht für ſich anführt, iſt zu zerſtören. Man legte häufig großen Wert darauf, daß die ſittliche Werte meinenden Worte, ſo wenig wie die mathematiſchen Begriffsworte, ein ſie *adäquat* deckendes Korrelat im Gehalt der »Erfahrung« fänden. Wie kein realer Körper ein reiner Würfel iſt, ſo gälte – »Niemand iſt gut, denn Euer Vater im Himmel«; d. h. man leugnete auch *darum* »ſittliche Tatſachen« unabhängig von der Bedeutungsſphäre, weil die Sittliches meinenden Worte nicht nur ein »Ideelles« ſondern auch ein »Ideales« meinen, dem ſich wirkliche Menſchen, Handlungen immer nur »annähern« – in beſtimmten Graden. So behaupteten ſpätere Platoniker (wie Auguſtin, Descartes, Malebranche), daß man die Güte eines beſtimmten Menſchen gar nicht erfaſſen könne, ohne daß man die Idee einer

Allgüte, die Idee Gottes an ihn heranbringe – ganz ebenſo wie man eine endliche gerade Linie nicht als ſolche erfaſſen könne, ohne ſie an die Idee einer abſolut unendlichen Geraden gleichſam meſſend anzulegen und ohne ſie als einen »Teil« einer unendlichen Geraden aufzufaſſen. Indeſſen muß die Behauptung, daß alle Werte »ideale« ſind, abgewieſen werden. Es gibt Werte von Idealem, Werte von Faktiſchem. Niemals aber iſt der ſittliche Wert als ſolcher ein »Ideal« von etwas, was ſelbſt noch kein Wert wäre. Es iſt gar nicht anzugeben, welche Richtung der »Idealiſierung« man einſchlagen müſſe, um aus wertindifferenten Eigenſchaften eines Menſchen z. B. einen Wert zu gewinnen. Der Wert muß erblickt ſein, wenn ich ihn idealiſieren will, und es iſt gleichgültig, ob als endliche oder unendliche Sache der betreffenden Qualität. Auch geht es durchaus nicht an, die Verſchiedenheiten der ſittlichen Wertqualitäten wie ſchon die Grundverſchiedenheit gut und böſe in bloße Annäherungsgrade an ein »Ideal« des »Guten« oder der »Allgüte« aufzulöſen. Der ſokratiſch-platoniſche intellektualiſtiſche Idealismus hat von vornherein den Irrtum begangen, die Werte des Schlechten in ihren mannigfachen Sonderqualitäten als poſitive Tatſachen zu leugnen und das Schlechte mit dem bloßen weiteſten Abſtand vom höchſten Gut oder »dem Guten« gleichzuſetzen, reſp. es dem »Scheinhaften« (μὴ ὄν im Gegenſatz zum ὄντως ὄν) gleichzuſetzen. Nun kommen aber auch die Werte – und zwar die des Guten und des Schlechten – auf allen Seinsſtufen vor, ſofern ſolche zu unterſcheiden ſind. Niemals aber kann das »Gute« mit der letzten Seinsſtufe (dem ὄντως ὄν, wie Platon ſagt) identifiziert und das Schlechte nur als relativere Seinsſtufe angeſehen werden.

Der moderne Rationalismus (z. B. Spinoza, Leibniz, Wolff) begeht denſelben Irrtum, wenn er den unklaren Begriff der »Vollkommenheit« zu dieſem Zwecke verwendet und das Vollkommenere einem »höheren Grade des Seins«, das abſolut Vollkommene aber dem ens realissimum gleichſetzt. Vollkommenheit ſetzt die Werttatſache voraus und gewinnt auf eine Sache angewandt erſt einen Sinn, wenn eine beſtimmte wertvolle Eigenſchaft der Sache aufgefaßt iſt, in bezug auf die ſie vollkommen iſt.

Sind alſo die ſittlichen Werttatſachen in der Sphäre der reinen Bedeutungen nicht anzutreffen, wo ſind ſie dann, und wie laſſen ſie ſich finden? Beachten wir, bevor wir die Frage ſelbſt beantworten, noch eine Theorie, die man darüber aufgeſtellt hat. Sie beſagt, daß es echte Erfüllungen der Worte gut, vornehm uſw. überhaupt nicht gäbe, weder in der Bedeutungsſphäre noch ſonſtwo, ſondern daß es ſich dabei um menſchliche Erfindungen handelt, die urſprünglich nur in den Worten der Sprache Exiſtenz haben; in Worten, die in dieſem Falle gar nicht in intentionaler Funktion gebraucht werden, ſondern nur als Ausdruck von Gefühlen, Affekten, Intereſſen, Akten des Begehrens.

Die erſte dieſer Behauptungen iſt am radikalſten durch Thomas Hobbes vertreten worden. Auch mannigfachen Äußerungen Fr. Nietzſches liegt ſie zugrunde, z. B. dem Satze: »Es gibt keine moraliſchen Phänomene, ſondern nur eine moraliſche Ausdeutung von Phänomenen«.

Mit dem Platonismus und ſeinen Abzweigern hat dieſe Auffaſſung trotz der grundverſchiedenen Beurteilung der »Ideen« und »Bedeutungen« mehr gemein, als ſie weiß. Werden doch hier wie dort ſelbſtändige Werttatſachen überhaupt und ſittliche Werttatſachen insbeſondere geleugnet, und die geſamte Welt des Sittlichen in die Sphäre eines unanſchaulichen Gedankenreichs verſchoben. An die Stelle ewiger Ideen, die nur bedeutungsmäßig erfaßbar ſind, treten freilich hier bloße »Deutungen«, die zunächſt unwillkürlich aus gleichartigen tatſächlichen Strebungen, Intereſſen, Bedürfniſſen einer Gruppe erwachſen, um dann ſpäter einer mehr oder weniger willkürlichen Definition und Vereinbarung zu verfallen. Nicht Erkenntnis des ſittlich Wertvollen, ſondern Feſtſetzung, was ſo zu nennen ſei, und nicht Evidenz und Wahrheit, ſondern Zweckmäßigkeit müſſe ſittlichen Streit entſcheiden.

Der Kernpunkt dieſer Lehre iſt, daß es eine beſondere ſittliche Erfahrung nicht gibt. Die Worte, die Werte und beſonders ſittliche Werte bezeichnen, und die Sätze, die ſittlichen Beurteilungen, die ſolche Worte enthalten, ſind hiernach nicht Worte und Sätze, die einen Tatbeſtand wiedergeben und auf dieſen Tatbeſtand hin in intentional kognitiver Funktion ſtehen, ſondern es ſind zunächſt bloße Ausdrucksreaktionen von tatſächlich ſtattfindenden, aber dabei nicht in der inneren Wahrnehmung als pſychiſche Tatſachen erfaßten Gefühls- und Strebensvorgängen; und ſie werden auf einer höheren Stufe der Ausbildung willkürliche Ausdrücke einer gewiſſen Bereitſchaft, in einer beſtimmten Weiſe zu handeln; nicht alſo ſind ſie Mitteilungen eines Erkannten, ſondern Mittel, unſere eigene und unſerer Mitmenſchen Handlungen in einer beſtimmten Richtung zu leiten. Das Loben und Tadeln geht hiernach dem ſittlichen Werterfaſſen voran. Die Sätze »dieſe Handlung, dieſer Charaker uſw. iſt gut« bauen ſich nicht auf ein Werterkennen auf. Vielmehr ergeben ſich die Begriffe gut, ſchlecht uſw. erſt durch eine Reflexion auf Akte von *Lob und Tadel*, ſowie auf deren Richtungen und Geſetze. Lob und Tadel ſelbſt aber ſind nur der unmittelbare Ausdruck davon, daß das Gelobte in der Richtung eines in dem Lobenden vorhandenen faktiſchen Strebens liegt, reſp. ein Widerſtreben vorfindet.[1]

Der ethiſche *Nominalismus* muß von der pſychologiſchen Lehre, daß ſich die »ſittlichen Tatſachen« in der Sphäre der inneren Erfahrung finden (»Pſychologismus«), und in *hier* erfaßten Gefühlen, Strebungen uſw. *ſcharf* unterſchieden werden. Behauptet er ja umgekehrt, daß es gar keine ſolche »Tatſachen« gäbe; daß vielmehr Definition und ſtillſchweigende oder nur dunkle Konventionen unſere ſittlichen Beurteilungen regieren.

Der ethiſche Nominalismus ſagt nicht, daß ein Satz vom Typus: »dieſer Menſch hat gut gehandelt« nur in Worten von dem Satze verſchieden ſei: »ich finde in mir, oder in mir beſteht angeſichts dieſer Handlung ein Gefühl der Befriedigung«, ſondern jener erſte Satz gibt hiernach dieſem *Gefühle Ausdruck* – *ohne* es zu meinen. Wenn ich nach einem erlebten Schmerze »au« ſchreie, ſo zielt ja auch dieſes »au« nicht auf den erlebten Schmerz ſo hin, wie wenn ich ſage: »ich fühle Schmerz«, ſondern gibt einfach dieſem Schmerze Ausdruck. In dem »Au« liegt auch nicht eine Intention der »Mitteilung« meines Schmerzes, – wie immer es von einem andern als Datum für eine Kenntnisnahme von meinem Schmerze aufgefaßt werden mag – ſondern es iſt die unmittelbare Ausdrucksfolge dieſes ſchmerzhaften Erlebniſſes. Ebenſo geben die Sätze: »Dies iſt gut, ſchlecht« – hiernach – nicht den Gehalt einer inneren Erfahrung als ſtattfindend oder als abgelaufen wieder oder teilen ſie andern mit, ſondern ſie *drücken* beſtimmte Gefühls- und Begehrungsakte einfach *aus*! Ein jeder Satz, der einen ſittlichen Wert oder Unwert ausſagt, iſt hiernach alſo immer der *Ausdruck* eines Begehrens reſp. eines Gefühls. Wir begehren etwas nicht, weil wir einſehen, daß etwas gut iſt, ſondern nennen »gut«, was wir begehren (Spinoza, Hobbes uſw.). Erſt das Hinſehen auf einen tatſächlich vollzogenen Akt des Wollens – ſei dieſer Akt unſer eigener oder der Wille der Geſellſchaft, einer Autorität, Gottes uſw. – gibt hiernach irgend *einer* Behauptung »dies iſt gut, ſchlecht« einen *Sinn*.

---

1) Vgl. hierzu meine Kritik der Sympathieethik des Adam Smith, die vom mitfühlenden unbeteiligten Zuſchauer ausgeht und von ſeinem Lob und Tadel. Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle uſw. (S. 1 bis 9). Halle 1913.

An Stelle der unwillkürlichen Äußerungen des Begehrens und Fühlens, die den primitivſten Sinn des ſog. Werturteils ausmachen, tritt ſpäter die willkürliche »Kundgabe« ſolcher Akte mit der Intention, ein gleiches Begehren und Fühlen in anderen hervorzurufen; und dies wieder in den verſchiedenen Modis des Wünſchens, Befehlens, Ratens, Empfehlens uſw. »Kundgabe« iſt etwas anderes als »Mitteilung«, wie ſie auch etwas anderes iſt als bloßes »Ausdruckgeben«. Von dem »Ausdruck« ſcheidet ſie das bewußte Wollen der betreffenden Bewegung oder Rede; desgl. die Intention auf die Mitmenſchen, die indes nicht wie die Mitteilung einen beſtimmten Mitmenſchen oder Kreis ins Auge zu faſſen braucht. Die »Kundgabe« geht auf die »ſoziale Umwelt« und ihre möglichen Gegenſtände – im allgemeinen. So wird ein Erlaß, eine Entſchließung einer Autorität nicht »mitgeteilt«, ſondern »kundgetan« (oder auch »promulgiert«). Noch wichtiger aber iſt, daß die Kundgabe viel allgemeiner iſt wie die Mitteilung. Ich gebe im Wunſche: »Ich wünſche, daß du dies tuſt« oder im Befehle: »Du ſollſt dies tun«, »tue dies«, »dies tuſt du« unmittelbar meinen Willen kund. D. h. ich ſtelle nicht zuerſt durch einen Akt der Reflexion feſt, »daß ich dies wünſche«, »daß ich dies oder jenes will«, was ich befehle, um dieſen Tatbeſtand in ein Urteil gefaßt dem anderen »mitzuteilen«, ſondern der Wunſch, das Wollen ſelbſt iſt es, das in den Wunſch- und Befehlſätzen kundgegeben wird. Alle Mitteilung geht auf Inhalt des Urteils, d. h. auf Sachverhalte. Nicht dagegen das kundgebende Wünſchen und Befehlen. Auch in Hinſicht auf den anderen iſt es nicht meine Intention, ihn etwas verſtehen, begreifen, einen Tatbeſtand auffaſſen zu machen, etwa den Tatbeſtand, daß in mir dieſes Wünſchen und Streben ſich befindet, ſondern vielmehr ſeinen Willen zu bewegen, ſein Streben zu beſtimmen, in eine beſtimmte Richtung zu gehen. Und nicht ein Akt gegenſtändlicher Auffaſſung meines Wünſchens, Strebens iſt es, das dieſes Bewegen und Beſtimmen des fremden Wollens vermittelt, ſondern ein unmittelbares »Nachfühlen« und »Nachſtreben«[1], das ſich unmittelbar auf das Wortverſtändnis der Kundgabe aufbaut.

Die nominaliſtiſche Theorie führt nun aber auch die Kommunikation von Werturteilen auf eine ſolche Kundgabe von Wünſchen, Willensakten zurück. »Du ſollſt das tun« kann – wie ſich zeigen wird – ſehr verſchiedenes bedeuten. Es kann nur eine Form ſein, meinem Willen, daß du dies tuſt, Ausdruck zu geben. Es kann aber auch nur die ſprachliche Vermummung eines Werturteils ſein: »Es iſt gut, es iſt ſachlich gefordert, daß du dies tuſt, oder »dies dein Tun iſt poſitiv wertvoll«. Aber einen ſolchen urſprünglichen Unterſchied leugnet der Nominalismus. Auch die Wertausſagen ſollen keine Art von ſittlicher Erkenntnis vermitteln, ſondern nur Wünſche und Befehle in verſteckter Weiſe zum Ausdruck bringen. Sie ſind für dieſe Theorie nicht mitgeteilte Erkenntniſſe eines Tatbeſtandes, der Anerkennung fordert, ſondern verſteckte Aufforderungen, in einer beſtimmten Richtung zu wollen, unterſchieden von unmittelbar, d. h. auch ſprachlich ſich als Befehle gebenden Akten nur dadurch, daß ſie das Bewußtſein begleitet, auch andere oder ein beſtimmter, autoritativ fungierender Wille, werde das Gebotene billigen oder loben. An Stelle einer »ſittlichen Erfahrung«, die es hiernach eben nicht gibt, tritt darum die Beobachtung der kämpfenden, ſiegenden, nachgebenden, ſich gegenſeitig auf mannigfaltige Weiſe beſtimmenden Willensimpulſe, die aller Beſtimmung, was gut und böſe ſei, vorhergehen müſſe. Die Anwendung der Namen für ſittliche Werte, »gut«, »böſe«, »vornehm«, »niedrig« in Sätzen, die ſie als Eigenſchaften beſtimmter Willensakte, Handlungen, Perſonen angeben, ſind daher auch nur Symbole für die Qualität und den Grad des Erfolges, den unter durchſchnittlichen Umſtänden in einer gegebenen Willensſphäre ein Willensakt, eine Handlung auf das Stattfinden ſolcher Billigung oder Mißbilligung haben wird. Ein beſonderer Tatbeſtand entſpricht mithin dieſen Namen nicht. Sie ſind nur zuſammenfaſſende Namen für die Handlungen, angeſehen auf ihren Billigungserfolg, den man in einem Falle zu erwarten hat. Eine ſittliche Bewertung kann hiernach nie für unſer Handeln und Wollen leitend ſein; iſt ſie doch – in letzter Linie – immer nur der ſymboliſche Ausdruck für tatſächlich beſtehende Machtverhältniſſe unter den Willensakten.

---

[1] Über den Unterſchied von »Nachfühlen« und »Mitfühlen« ſiehe meine Arbeit über Sympathiegefühle S. 9 ff.

Es iſt klar, daß Ethik hiernach nur eine doppelte Aufgabe haben kann: Einmal die jeweils geltenden Werturteile auf die faktiſch vorhandenen Strebungen und Wollungen und ihre realen Machtverhältniſſe zurückzuführen; ſodann unter Vorausſetzung eines beſtimmten Willens (z. B. Wille Gottes, Wille des Staates, »Geſamtwille« uſw.) den Inhalt dieſes Willens möglichſt genau zu definieren. Eben dieſer Inhalt iſt dann das »Gute«; und das »Böſe«, was mit ihm in Widerſtreit iſt. Die Aufgabe, den Wert oder auch nur die Berechtigung dieſes Willens ſelbſt zu beſtimmen, wäre hier ohne Sinn. Nicht ein iſolierter Willensakt hat ja – nach dieſer Lehre

– einen beſtimmten Wert; ſondern er erhält ihn erſt dadurch, daß er auf andere Willensakte bezogen wird und daß einer unter dieſen als Maß für die übrigen angenommen wird. Erſt der von dieſem ausgehende Befehl (ſei er konkret oder in Form einer allgemeinen Regel [Norm] ausgeſprochen) macht, daß durch den Inhalt des Befehles »gut« und »ſchlecht« definiert wird. Alle Arten von Veränderungen des ſittlichen Werturteils in Individuum und Geſchichte ſind dann nur ſymboliſche Ausdrücke für den Sieg eines Willens über die anderen Willen; und es iſt nie ein Fortſchritt in der ſittlichen Erkenntnis, was das Handeln ändert, ſondern immer eine neue Praxis, die macht, daß andere Willensziele gut und ſchlecht genannt werden. Der ſittliche Genius iſt hiernach nicht Entdecker, ſondern »Erfinder«. Er erkennt nicht und zeigt nicht, ſondern er handelt und reißt mit ſich fort. Der Sittenkodex iſt nur eine nachträgliche Zuſammenfaſſung der Ziele und Richtungen ſeines Wollens!

Iſt es nun tatſächlich ſo, wie der ethiſche Nominalismus meint? Gibt es keine ſittlichen Tatſachen? Iſt gut und ſchlecht nur eine willkürliche Beſtimmung und Deutung von Tatſachen, beruhend auf einer Art Maßkonvention menſchlicher Handlungen – ähnlich einer Konvention über Maßeinheiten in der Phyſik?

Es iſt nicht unſere Abſicht, die nominaliſtiſche Doktrin überhaupt hier einer Prüfung zu unterziehen.[1] Nur dies ſei hervorgehoben, daß ein großer Teil der Argumente des ethiſchen Nominalismus ſich nicht weſentlich von denjenigen Gründen unterſcheidet, mit denen die nominaliſtiſche Philoſophie die Objekt- und Realgültigkeit der Begriffe, Sätze, Geſetzesformulierungen überhaupt beſtreitet. Nicht nur die Sittengeſetze, auch die Naturgeſetze ſind als Hilfe für die ſparſamſte Ordnung unſerer Sinneswahrnehmungsinhalte bezeichnet worden (genau wie jene als Mittel zur Ordnung unſerer Handlungen); auch die oberſten Sätze der Logik und Mathematik hat man auf Definitionen und Konventionen zurückzuführen verſucht; auch das Daſein von beſtimmten Größen in der Natur unabhängig von den willkürlich gewählten Maßeinheiten und Maßmethoden hat man geleugnet, indem man die Exiſtenz von »Größen« – ja den Begriff der Größe ſelbſt – mit dem nach einer willkürlichen Regel Meßbaren gleichſetzte. Ja es gibt Philoſophie, die ſelbſtändige Akte des Bedeutens, die mit den Worten verbunden und in dem ſinnlich und nichtſinnlich Angeſchauten erfüllbar ſind, auch bei den einfachſten theoretiſchen Ausſagen leugnet, und die Bedeutung – objektiv – mit der *Anwendungsregel* eines identiſchen Wortzeichens auf ſinnlich gegebene Tatſachen gleichſetzt. Auch bei dem einfachen Urteil: »Dies iſt rot«, nicht nur bei Sätzen wie »Dies iſt ſchön« ſei mit dem Worte »rot« gar kein beſonderer Akt der Bedeutung verknüpft, der ſich dann im Hinſehen oder im Vorſtellen dieſer Farbe erfülle; ſondern auch hier ſei zunächſt nur dieſes ſinnliche Rot ſelbſt und das Ausſprechen der akuſtiſchen Komplexe gegeben, die zunächſt ganz bedeutungsleer ſeien, dadurch aber, daß ſie ſich mit dieſem ſinnlichen Gehalt feſt verketten und bei ſeiner Wiederkehr immer aufs neue hervorgebracht werden, die Funktion erhalten, die wir Bedeutung des Wortes »rot« nennen.

---

[1] Ich verweiſe hierfür auf E. Huſſerls klaſſiſche Kritik der nominaliſtiſchen Lehre in den »Logiſchen Unterſuchungen« (II. Band).

Uns ſoll mit Abſehen von *den* Gründen, mit denen die nominaliſtiſche Lehre dieſe und ähnliche Theſen ſtützt, nur die Frage beſchäftigen, wie weit der ethiſche Nominalismus *ohne Vorausſetzung* der nominaliſtiſchen Doktrin überhaupt aus der Natur dieſes Sachgebietes heraus ſein Recht beweiſt.

Da finden wir zunächſt einen klaren und ſcharfen Unterſchied zwiſchen Gefühls- und Willensäußerungen und ebenſolchen Ausſagen und Wertausſagen. Zwiſchen dem Gefühlsausdruck: Ah! vor einem Gemälde, das uns plötzlich entgegentritt, oder einer Landſchaft, die ſich vor uns im Gehen plötzlich auftut, und angeſichts welcher Bewunderung und Überraſchung oder ähnliches Ausdruck finden, und einer Ausſage: »dies Gemälde iſt ſchön«, »dieſe Landſchaft iſt lieblich«, iſt nicht ein Gradunterſchied oder ein Unterſchied der bloßen Differenzierung der Qualitäten des ausgedrückten Gefühls, ſondern ein Unterſchied des *Weſens*. Das Ah! *meint* nichts und *bedeutet* nichts, ſondern drückt einen Gefühlszuſtand einfach aus. Jene Sätze aber meinen und bedeuten etwas, und zwar etwas *in* dem Gemälde, *in* der Landſchaft Liegendes. Ich bin, wenn ich ſie ausſage, weder gerichtet auf meinen Gefühlszuſtand, noch lebe ich – ſchlicht – in einem ſolchen, ſondern ich bin gerichtet auf dieſe Inhalte und lebe in dieſen Gegenſtänden. Mögen ſich beliebige Gefühlszuſtände mit dem Erfaſſen dieſes »ſchön«, dieſes »lieblich« *in* den Gegenſtänden ſelbſt verbinden und dieſe dann auch mannigfachſten *Ausdruck* finden, ſo ſind ſie doch in keiner Weiſe *gemeint*, ſo wie das Schöne und Liebliche in dieſen Dingen gemeint iſt. Ja ſie ſind es ſo wenig, wie in dem Satze: »dies iſt rot«, wenn ich ein rotes Ding ſehend ausſage, *gemeint* iſt, daß ich während des Sehens beſtimmte

Empfindungen in den Muskeln meiner Augen habe. Ebenſo iſt der Ausdruck meines Enthuſiasmus über eine ſchöne ſittliche Tat, der Ausdruck meiner Entrüſtung im Pfui-Ruf über eine niedrige Handlung nicht nur von den Urteilen »dieſe Tat iſt ſittlich ſchön« und »jene iſt niedrig«, ſondern ſchon von dem prälogiſchen Erfaſſen dieſer Qualitäten, die in der Tatſache ſelbſt liegen, weſensverſchieden. Mag jener Enthuſiasmus und dieſe Entrüſtung berechtigt oder unberechtigt ſein, immer iſt ſie doch ſelbſt fundiert in dem Erfaſſen der in den Gegenſtänden liegenden Wertmaterien. Ich bewundere nicht die Landſchaft, ſondern ihre Schönheit, die mir klar oder dunkel aufblitzt. Schon das einfache genaue Zuſehen an einem einzigen Fall zeigt dieſen Tatbeſtand. Wem dies nicht genügt, der kann ihn noch klarer erkennen aus der Unabhängigkeit des Wertauffaſſens von ſolchen ſich irgendwie Ausdruck gebenden Gefühlen und der Unabhängigkeit ihrer beiderſeitigen Veränderungen. Der mit der Werterfahrung verbundene Gefühlszuſtand des Ich und ſein Ausdruck kann bis zur Zone der Indifferenz ſich vermindern, ohne daß hierdurch der Wert oder auch nur der Grad des Auffaſſens und Einlebens in den Wert ſich mitvermindert; ſo vermögen wir einen Wert, eine Tüchtigkeit, auch einen ſittlichen Wert an unſerem Feinde meiſt nur kühl – und ohne Enthuſiasmus und deſſen Ausdruck – zu konſtatieren. Und doch iſt jener Wert voll gegeben. Der Wert kann weiter als derſelbe feſt im Auge behalten ſein, während unſer Gefühlszuſtand und ſein Ausdruck dabei mannigfach wechſelt. So fließen tauſendfache Gefühlszuſtände, Freude, Ärger, Zorn, Stolz, Gekränktſein angeſichts einer Perſon, die wir für tüchtig und wertvoll halten, vorüber, ohne daß unſer Wertbewußtſein – geſchweige der Wert ſelbſt – von ihr in dieſe Schwankungen hineingeriſſen wird; dieſe Zuſtände ſind eben nicht an beſtimmte Werte gebunden, ſondern an ganze konkrete Situationen, in die z. B. auch unſer leibliches Befinden immer miteingeht. Ebenſowenig bringt eine Wertausſage ein Streben bloß zum Ausdruck. Wir vermögen Werte zu erfaſſen, die überhaupt durch kein mögliches Streben realiſierbar ſind, wie z. B. die Erhabenheit des Sternenhimmels oder die ſittlich wertvolle Perſönlichkeit eines Menſchen ſelbſt, desgleichen Werte, in deren Erfaſſung wir zugleich wiſſen, daß ſie in der Richtung eines in uns vorhandenen Strebens gar nicht liegen, ja im gleichzeitigen Wiſſen, daß wir tatſächlich ihnen widerſtreben.[1]

---

1) Vgl. hierzu meine Ausführungen in »Reſſentiment und ſittliches Werturteil« (Engelmann 1912) über echte und unechte Askeſe.

Auch die Kundgabe eines Wunſches oder Befehls mit der Intention, das Wollen anderer zu lenken, iſt von der Mitteilung eines Werturteils oder auch ſchon von dem bloßen *Hinweis* (und »Aufweis«) auf einen vorliegenden Wert weſensverſchieden, wenn ſich auch, wie in dem doppelſinnigen »Du ſollſt«, der Unterſchied ſprachlich häufig verſteckt. Wie viele ſittliche Züge von Menſchen erfaſſen wir im hiſtoriſchen Studium, in der Welt der Kunſt durch das Medium der Mitteilung, ohne daß wir nach ihnen irgendein *Streben* in uns oder auch nur die Diſpoſition zu einem ſolchen vorfinden! Und wie arm wäre unſere Wertwelt, wäre der Wert nur das X eines faktiſchen und möglichen Strebens! Der ſchlichte Tatbeſtand iſt doch der, daß wir uns den Werten gegenüber ganz analog verhalten wie gegenüber den Farben und Tönen. Hier wie dort meinen wir in eine uns gemeinſame, weil gegenſtändliche Welt zu blicken, und ſcheiden dieſe von den ſubjektiv verſchiedenen Fähigkeiten ihrer Erfaſſung ſowie den Graden von Intereſſe, mit dem wir uns Teilen ihrer zuwenden. Nicht anders, wie wir denſelben Ton zu hören und dieſelbe Farbe zu ſehen meinen, und auf ſie hinweiſend über ſie urteilen, genau ſo meinen wir dieſelben Werte zu fühlen und nach ihnen die Sachen zu beurteilen, wenn wir von der Güte, Tüchtigkeit eines Menſchen, dem ſchönen Charakter einer Handlungsweiſe reden. Mag das von irgendeiner Metaphyſik her nur als »Täuſchung« angeſehen werden – auch die Identität der Farbe und des Tons in Wahrnehmung und Erinnerung z. B. wird ja von der mechaniſtiſchen Metaphyſik geleugnet – *das* geniert uns hier noch gar nicht, wo wir bei der Grundlegung ſtehen, die *jeder* ſolchen Metaphyſik vorauszugehen hat. Die Wertausſage iſt alſo durchaus keine verſteckte Aufforderung oder ein Befehl, in einer beſtimmten Weiſe zu wollen oder zu handeln. Vielmehr iſt jede Wertausſage auf einen Gehalt gerichtet, der adäquater anſchaulicher Erkenntnis fähig und bedürftig iſt. Es ſind Sätze, die ein Gegenſtändliches meinen und bedeuten, die in Ausſagen wie: »Dieſer Menſch iſt gut« vorliegen, nicht Ausdruck oder Kundgabe von Wünſchen und Strebungen.

Man würde kaum verſtehen, wie der Nominalismus auf ſeine Lehre, daß Werte nur Zeichen ſeien, die auf ein Gebiet von wertindifferenten Tatſachen hinweiſen, kommt, wenn es nicht Tatſachen gäbe, die er durch ſeine Auffaſſung vor allem klären zu können meint. Das iſt das Gebiet jener Art von *Täuſchungen der ſittlichen* Erkenntnis, die in der Tat auf Verſchiedenheit von *Intereſſen* beruhen.

Jeder Beobachter des Lebens ſieht, daß dieſelben Eigenſchaften von Menſchen, dieſelben Handlungen und Verhaltungsweiſen – häufig bis zum äußerſten Gegenſatz – mit lobenden und tadelnden Ausdrücken belegt werden. Wir meinen hier nicht eine Differenz des Urteils, die ſich noch aus den verſchiedenartigen Sachverhalten erklärt, welche A und B bei derſelben Perſon oder Handlung vor ſich haben; auch nicht die verſchiedenen »Seiten der Sache«, die der eine und der andere ins Auge faßt; wir meinen diejenigen Differenzen, die bei identiſchen »Seiten«, ja ſogar Sachverhalten vorliegen. Und wir meinen nicht die Verſchiedenheit in der Beurteilung verwickelter konkreter Tatbeſtände, bei denen bald dieſer, bald jener Beſtandteil das Endurteil ſtärker beeinflußt, ſondern Bewertungen, die verſchiedene (abſtrakte) Handlungsweiſen treffen, die von den konkreten Verbänden mit anderen Handlungen, Eigenſchaften – darin ſie erſcheinen – abgelöſt ſind. Das iſt beiſpielsweiſe der Fall, wo der eine eine Handlungsweiſe »leichtſinnig« nennt, die der andere »kühn«, der eine eine Handlungsweiſe »demütig« und »beſcheiden«, die der andere »feig« und »ſervil«, der eine einen Charakterzug »ſtolz«, der andere ihn »hochmütig« oder »eingebildet« nennt. Es kann in Fällen ſolcher Art die Frage auftauchen, ob die Ausdrücke »kühn«, »leichtſinnig«, »demütig«, »beſcheiden«, »ſtolz«, »ſervil«, »feig«, »hochmütig« beſondere ſelbſtändige Tatſachen überhaupt bezeichnen, oder ob ſie nur ihrer lobenden und tadelnden Funktion wegen auf denſelben Tatbeſtand angewandt werden. Entſcheidend aber dafür, ob ein lobender oder tadelnder Ausdruck Anwendung findet, ſcheinen in dieſen Fällen die verſchiedenartigen Einſtellungen des Intereſſes zu ſein, mit denen die Beurteilenden den Sachen gegenüberſtehen. In großem Maßſtabe ſehen wir dies in den Urteilen, in denen verſchiedene »Parteien«, politiſche, wirtſchaftliche, kirchliche, ſoziale, dieſelben Menſchen und Vorgänge beurteilen.[1] Man kann hier in der Tat in Zweifel geraten, ob überhaupt ein ſachlicher Unterſchied zwiſchen Beſcheidenheit, Demut und Feigheit und Servilismus beſtehe, auf Grund deſſen die einen Eigenſchaften Lob, die anderen Tadel verdienen, oder ob nicht vielmehr die lobende und tadelnde Funktion, zuletzt die in ihr leicht mit zum Ausdruck kommende Einladung zu ſolchen und die Abwehr gegen die anderen Handlungen die einzige Differenz jener Ausdrücke untereinander ausmachen. Wäre dies, ſo würde ſich in den ſittlichen Wertausſagen nur das Spiel der Intereſſen ſymboliſch abbilden, das gegenüber den Handlungen, Menſchen, ja ſchon gegenüber Handlungsweiſen und Charakterzügen beſteht. Sie wären nur eine Art Zeichenſprache für dieſe, und es wäre eine Art Mythologie, den Zeichen dieſer Sprache noch etwas anderes entſprechen zu laſſen als eben dieſe Intereſſenregungen ſelbſt in ihrer Geſamtheit. Wo ſich aber dieſelbe Wertausſage gegenüber einem Sachverhalt ergibt, da wäre der Grund hierfür nicht ein und derſelbe von allen Begehrungen und Intereſſen abgelöſte Wertgegenſtand, der von allen gleichmäßig aufgefaßt wäre, ſondern nur eine beſtehende Gleichförmigkeit der Intereſſen ſelbſt.

---

[1] Die obige Theorie iſt denn auch meiſt von Politikern vertreten worden.

Indes gerade dies Gebiet von Tatſachen zeigt die Irrtümlichkeit des ethiſchen Nominalismus am ſchärfſten. Denn ſie laſſen ſich nicht nur auch von einer objektiven Wertlehre aus verſtändlich machen, ſondern ſie fordern dieſe geradezu. Es muß doch hier gefragt werden: Wie kommt es denn, daß die Menſchen anſtatt direkt ihren Intereſſen, ihrem Begehren Ausdruck zu geben, dieſe in Werturteile vermummen? Wieſo maskieren ſie ihr Intereſſe an einer Handlungsweiſe mit einem Satze wie: So zu handeln »iſt gut«, »ſchlecht«, tadelns-wert, lobens-wert uſw.? Hierfür fehlt doch nach der nominaliſtiſchen Theorie jeder ſinnvolle Grund. Es iſt dies – nach ihr – ein pures Wunder! Wieſo neigt z. B. eine Gruppe, die, in einer Gewerkſchaft verbunden, den Streik beſchloſſen hat, ſo leicht dazu, den Arbeiter, der die Arbeit nicht niederlegt, anſtatt als einen Menſchen mit anderen Intereſſen, als einen moraliſch Schlechten anzuſehen, oder die Mitglieder eines preisbeſtimmenden Truſt den Unternehmer, der Außenſeiter blieb und ſeine Waren unterhalb des Truſtpreiſes verkauft? Sehr wohl verſtehen wir dies unter der Vorausſetzung, daß es ſelbſtändige, qualitativ differenzierte ſittliche Werttatſachen gibt. Weil es nämlich im Weſen der ſittlichen Werte als von den Vorgängen ihres realen Erfaſſens abgelöſter ſelbſtändiger Objekte liegt, von Allen Anerkennung zu fordern, darum iſt es ſelbſt von großem Intereſſe und höchſt »nützlich«, daß man Perſonen, Handlungen, die bloß dem Intereſſe der Urteilenden konform ſind, mit ſittlich lobenden, die entgegengeſetzten mit ſittlich tadelnden Ausdrücken belegt – nicht aber nur ſagt, man habe mit ihnen dieſelben Intereſſen. Es iſt dem Eigenintereſſe höchſt förderlich, von einem Manne, der dieſem Intereſſe dient, zu ſagen, er ſei ein »ſittlich guter« Mann, und höchſt ſchädlich, zu ſagen, er diene dieſem Intereſſe. Hierdurch benützen wir eben die in allen ſittlichen Werten ſteckende Weſensforderung einer allgemeinen Anerkennung für unſere *Privatintereſſen*; wir fordern ſtillſchweigend hierdurch, daß auch *alle* Anderen dieſem Intereſſe dienen ſollen, indem ſie ſich gleichartig jenem ſittlich belobten Menſchen zu uns verhalten. Dieſer *Phariſäismus*, der gut nennt, was ſeinem Träger, ſeiner Partei dient, und böſe, was dawider iſt, mag aber noch ſo tief in unſerer »Natur« gegründet ſein: Er iſt ſelbſt nur dadurch *möglich*, daß es ſelbſtändige ſittliche Werte *gibt*, und daß ſolche auch im konkreten Falle überhaupt irgendwie erfaßt ſind. Sie ſind in ſolchem Falle nur nicht am Objekt ſelbſt *wahrgenommen* und »gegeben«, ſondern bloß »*vorgeſtellt*« und »geurteilt« und dabei in die Sache hineinphantaſiert; wir erfaſſen ſie auch hier noch als ſelbſtändige Tatſachen – aber *da, wo ſie* nicht ſind. Aber gerade darin, daß der Schein des Guten ſo nützlich iſt, daß – wie man ſagt – auch »die Heuchelei eine gewiſſe Verehrung der Tugend ausdrückt«, kommt ſeine und der Tugend Unabhängigkeit von den Intereſſen am *klarſten* zur *Erſcheinung*.

Nicht alſo, weil die ſittlichen Werte ſelbſt bloße Zeichen ſind für die Intereſſenverhältniſſe und -unterſchiede, ſondern weil ihre Anweſenheit das *Lob* und den *Tadel* Aller fordert, iſt es dienſam und ſelbſt von höchſtem *Intereſſe*, die jene Werte bezeichnenden Worte bei bloßen Intereſſengegenſätzen anzuwenden. Das *Intereſſe* »erklärt« alſo nicht, ſondern *täuſcht* das reine Fühlen der ſittlichen Werte, ihre reine objektive Anſchauung: Es erklärt nicht die ſittliche Erfahrung, ſondern erklärt nur ihre *Täuſchungen*. Es iſt nun hier wie überall die Methode falſch, den normalen Fall nach Analogie der Täuſchung zu erklären.[1] Dies geſchah ungemein häufig und lange in der modernen Philoſophie. So z. B. wenn man die Wahrnehmung durch dieſelben Bedingungen wie die Halluzination verſtändlich machen wollte, ja als »hallucination vraie« bezeichnete, oder wenn man das Phänomen des Plaſtiſchen überhaupt zurückzuführen ſuchte auf diejenigen Elemente, die auch in einer ebenen Fläche (einer beſtimmten Form, Licht- und Schattenverteilung, die uns ein Plaſtiſches ſuggeriert) vorhanden ſind. Der Tatbeſtand der normalen Wahrnehmung iſt hierdurch ſo wenig verſtändlich gemacht, wie das *Phänomen* des Plaſtiſchen. Deren Exiſtenz iſt beide Male als verſchieden von dieſem Täuſchungsinhalt *vorausgeſetzt*. Wenn ich peinliche Nachwirkungen und eine daraus reſultierende

---

1) Siehe hierzu die Arbeit des Verfaſſers »Über Selbſttäuſchungen«. (Ztſchr. f. Pathopſychologie I, 2, S. 173.)

Unluſt über einen exzeſſiven Genuß für »Reue« halte, oder einen Druck, den ein vergangenes Erlebnis, mit dem ich »nicht fertig« wurde, für »Schuld«, oder wenn viele Leute – wie ein neuerer Dichter ſagt – den Ausdruck »Sünde« nur wie einen mythologiſchen Ausdruck für ihre »ſchlechten Geſchäfte« gebrauchen, ſo ſetzt all dies voraus, daß das Phänomen der Schuld, der Reue, der Sünde ihnen dabei gegeben ſei, wenn ſie es auch in einen Erlebnisbeſtand bloß hineinilluſionieren und etwas »wahrzunehmen« meinen, was ſie faktiſch bloß »vorſtellen«.

Von dem Geſagten her fällt auch erſt ein ſchärferes Licht auf die ſchwer erkennbare Bedeutung, die dem Utilitarismus in der Ethik zukommt. Geht man nicht von den ſittlichen Wertphänomenen ſelbſt, ſondern von den Akten des Lobens und des Tadelns reſp. der Billigung und Mißbilligung, ſowie von deren ſprachlichem Ausdruck und ihrer Kundgabe innerhalb einer »Geſellſchaft« aus – die wir uns im Gegenſatze zur »Gemeinſchaft« durch bloße »Intereſſen« bewegt vorſtellen –, ſo wird in dem Gehalte dieſer lobenden und tadelnden Urteile, d. h. in dem, was gelobt und was getadelt wird, das utiliſtiſche Prinzip ſtets und notwendig erfüllt ſein – inſofern nämlich, als kein ſittlich poſitiver Wert belobt und kein negativer Wert getadelt wird, deſſen Beſitz oder Nichtbeſitz ſeitens eines beliebigen Trägers nicht auch für die Summe jener in der betreffenden Geſellſchaft vorhandenen Intereſſen eine poſitive oder negative Bedeutung hätte. Hieraus wird es voll verſtändlich, daß der Inbegriff der Regeln jenes ſozialen Lobes und Tadels, als welche wir die »ſozial geltende Moral« bezeichnen, dem utilitariſtiſchen Prinzip niemals widerſprechen kann, daß aber ebenſowenig das, was ſo gelobt und getadelt wird, aus dem utiliſtiſchen Prinzip jemals herleitbar iſt. Denn daß der Satz: »Das Sittliche iſt das Nützliche«, nicht umkehrbar iſt in den Satz: »Das Nützliche iſt das Sittliche«, als ob alle nützlichen Handlungen als ſittlich auch nur faktiſch belobt würden – iſt zu augenſcheinlich, als daß es nicht auch der Utilitariſt zugeben müßte.[1] Dieſer ſonderbare Tatbeſtand aber wird ſelbſt erſt durch eine ſtrenge Scheidung der ſittlichen Werte ſelbſt und der Akte von Billigung und Mißbilligung, von Lob und Tadel verſtändlich. Weit entfernt nämlich, daß dieſe Werte ſelbſt, wie der Utilitariſt es meint, ihre Einheit im Nützlichen und Schädlichen fänden (denn in dieſem Falle müßte ja jener Satz auch umkehrbar ſein), werden auch innerhalb der ſozial geltenden Moral faktiſch nur ſittliche, ſelbſtändige Wertqualitäten *intentioniert*. Es werden aber nur *inſoweit* die ihnen entſprechenden Verhaltungsweiſen mit ſozialem Lob und Tadel belegt, als die ihnen entſprechenden Verhaltungsweiſen *gleichzeitig* nützlich, reſp. ſchädlich für die Intereſſen der Geſellſchaft ſind. Das heißt mit anderen Worten: »Nützlichkeit« und »Schädlichkeit« der betreffenden Verhaltungsweiſen funktionieren hier gleichſam als die *Schwelle* des möglichen *ſozialen Lobes und Tadels* ſittlicher Werte, – nicht *im entfernteſten* aber, ſei es als *Bedingung ihrer Exiſtenz*, oder ſei es als *dasjenige* Moment, was die *Einheit* der betreffenden Werte als »ſittlicher« und »unſittlicher« beſtimmte. Es iſt daher ein großer Irrtum der Gegner des Utilitarismus, ſeine Lehre *ohne* genauere Angabe, *worin* ſie falſch iſt, ſchlechthin und in jedem Sinne als falſch zu bezeichnen. Die utilitariſche Theorie iſt ſogar die einzig *richtige* und *wahre* Theorie über den Gehalt deſſen, *was* jeweilig an ſittlichen, beſtehenden Werten *ſoziales Lob* oder *ſozialen Tadel* findet, ja finden *kann*. Sie iſt die *einzig* richtige Theorie über die *ſoziale Bewertung des Guten und Böſen*. Es iſt *nicht* etwa ein beſonderer hiſtoriſch faktiſcher »Tiefſtand der ſozial geltenden Moral«, daß nach ihr nur ſolche Träger ſittlicher Werte gelobt und getadelt werden und ſolche Handlungen, die für die Sozietät »nützlich« und »ſchädlich« ſind, ſondern es gehört *zum Weſen aller ſozial geltenden Moral*, daß ſo und *nur* ſo verfahren wird. Und es iſt nicht eine »hiſtoriſche Unvollkommenheit« einer *beſtimmten* ſozial geltenden Moral, ſondern eine *ewige und dauernde Weſensgrenze* ihrer und des *nur ſozialen* Lobes und Tadels, daß er in jenen Schranken eingeſchloſſen bleibt. Auch die denkbar »idealſte und vollkommenſte« Moral vermöchte dies nur inſofern zu ſein, als in ihr die Regeln ihrer lobenden und tadelnden Urteile auch *faktiſch* ſittlich Wertvolles und Wertloſes treffen – immer aber das *vorhandene* ſittlich Wertige nur in den *Grenzen*, die ihnen jene »Schwelle« des Lobens und Tadelns als eines *ſozialen* ſetzt. »Unvollkommen« wird die ſozial geltende Moral nur inſofern, als die lobenden und tadelnden Urteile und deren Regeln überhaupt keine ihnen adäquaten ſittlichen Werte und Unwerte mehr treffen, ſondern die Nützlichkeit und Schädlichkeit eines Verhaltens ſelbſt ſchon *genügend* wird, um es als gut oder ſchlecht lobend und tadelnd auszuzeichnen, ausdrücklich dabei aber das *bloß* Nützliche und Schädliche »als« gut und »als« ſchlecht zu intendieren. Erſt *damit* iſt der Tatbeſtand des eigentlichen »Phariſäismus« gegeben. Will man aber mit dem Namen »Phariſäismus« ſchon die Tatſache dieſer »Schwelle« ſelbſt bezeichnen, ſo muß man auch die ideal vollkommene ſozial geltende Moral als weſenhaft »phariſäiſch« bezeichnen. Der Irrtum des Utilitarismus liegt alſo darin, daß er eine Theorie des Guten und Böſen ſelbſt zu geben meint, während er nur eine (wahre) Theorie vom ſozialen Lob und Tadel des Guten und Schlechten faktiſch gibt. Sieht man von dieſem Irrtum ab, ſo hat der Utilitarismus die ganz eminente Bedeutung, daß er gleichſam als das liebenswürdige und ſchöne enfant terrible aller und jeder möglichen ſozial geltenden Moral, das Geheimnis, das jene ſelbſt ſo lebhaft zu verbergen ſtrebt – ausplaudert. Das Verhalten des utilitariſchen Ethikers ſelbſt nämlich, ich meine das Verhalten, das in der Aufſtellung und Vertretung der utilitariſchen Theſe liegt, iſt als ſolches nämlich nichts weniger als bloß »utilitariſch« wertvoll, ſondern im höchſten Maße ſittlich wertvoll: Denn es iſt ja durchaus nicht »nützlich«, Verhaltungsweiſen von Menſchen, die nur nützlich ſind (und nicht ſittlich wertvoll), »als« nützlich auszugeben und ſie ſo zu benennen. Eben dies iſt vielmehr in höchſtem Maße »ſchädlich«, und es iſt dagegen höchſt nützlich, ſolche Verhaltungsweiſen als »gut«, ja als den Inbegriff des »Guten« darzuſtellen. Der Utilitarier ſelbſt verhält ſich daher in äußerſtem Grade verſchieden vom Phariſäer, der »nützlich« meint, aber »gut« ſagt. Andererſeits kommt freilich eben hierdurch der Utilitarier in einen Widerſpruch mit ſich ſelbſt. Indem er eine ſo ſchädliche Handlung vollzieht, eine Handlung aber, die gleichzeitig eine ſo ſittlich gute und wahrhaftige Handlung iſt, wie die, das Nützliche und Schädliche, innerhalb deſſen Grenzen alles ſoziale Loben und Tadeln erfolgt, auch als das, was es iſt, auszugeben und nicht als das »Gute«, verfehlt er ſich gegen ſein eigenes Prinzip des Guten und Schlechten – und müßte konſequent ſein eigenes Verhalten »ſchlecht« nennen. Denn nichts iſt ſchädlicher, als ein Utilitariſt, nichts nützlicher, als ein Phariſäer zu ſein.

---

[1] Der von v. Ehrenfels in ſeiner Werttheorie geltend gemachte Geſichtspunkt des »Grenznutzens« ändert hieran gar nichts.

Nun aber gilt (was den meiſt ſehr oberflächlichen und von unechter »Biederkeit« ſtrotzenden Kritikern des Utilitarismus beſonders geſagt ſei) auch das Umgekehrte: Wer wie die Utilitariſten davon ausgeht, daß Gutes und Schlechtes nur durch Reflexion auf die lobenden und tadelnden ſozialen Urteile ſeinem Begriffe und Weſen nach zu gewinnen ſei, die ſchlichte utilitariſche Behauptung leugnet – gar wohl »mit Emphaſe und ſittlichem Zorn« – und mit ihnen vermeint, daß es außerhalb der Gegenſtände dieſer ſozialen Urteile kein Gutes und Schlechtes gäbe; wer alſo gleichfalls jene *Schwelle* und ihr Geſetz verkennt und, indem er (richtig) die ſittlichen Werttatſachen als von allen Nützlichkeitswerten geſonderte Phänomene feſthält, ſie gleichwohl mit dem, was die »*Geſellſchaft*« daran lobt und tadelt, gleichſetzt, – der verhält ſich zwar, indem er das tut, *ſehr nützlich* und beileibe nicht als »enfant terrible«, wohl aber gleichzeitig höchſt *unſittlich* und *phariſäiſch*. Er iſt ein praktiſcher Utilitarier und – theoretiſch – meiſt »Idealiſt«, wogegen der Utilitarier – wie Männer wie Bentham und die beiden Mills zeigen – nicht nur in dem hier aufgewieſenen Punkte praktiſche Idealiſten und – nur theoretiſch – Utilitarier waren. –

Die Leugnung einer beſonderen ſittlichen Erfahrung und deren ſcheinbare Reduktion auf ſelbſtgemachte Zeichen für an ſich wertfreie Vorgänge iſt alſo *nicht durchführbar*.

Unterſchieden vom Nominalismus iſt eine andere Auffaſſung, die indes mit ihm die Leugnung ſelbſtändiger ethiſcher Wertphänomene gemeinſam hat. Sie iſt in der Behauptung gegeben, daß die Beurteilung eines Wollens, Handelns uſw. einen in dieſem ſelbſtgelegenen Wert nicht vorfinde noch ſich nach dieſem Werte zu richten habe, ſondern daß ſittlicher Wert nur *in* der reſp. *durch* die Beurteilung gegeben iſt, wenn nicht gar durch ſie erſt *erzeugt* werde. Wie »wahr« und »falſch« Begriffe ſeien, die ſich erſt durch eine Reflexion auf das bejahende und verneinende Urteil ergäben, ſo ſeien auch »gut« und »ſchlecht« abſtrahiert aus der Reflexion über die Akte ſittlicher Beurteilung. Dieſe Akte ſelbſt erfolgten aber nicht willkürlich oder durch die Mechanik des Begehrens bedingt, ſondern nach einer ihnen *urſprünglich* einwohnenden Geſetzlichkeit, nach der gewiſſes Beurteilen (nach anderen gewiſſes »Billigen« und »Mißbilligen«, »Lieben« und »Haſſen«) als »richtig« charakteriſiert wäre, anderes als »unrichtig« (Herbart, Brentano). Die Ethik hat dann die Aufgabe, dieſe Geſetze und Typen der *Beurteilung* aufzuweiſen, die »Maßſtäbe« oder »Ideen« zu ſuchen, *nach* denen ſie erfolgt. Dieſe von Herbart zuerſt an der Hand von Adam Smith[1] gewonnene, von

---

[1] Nach Adam Smith iſt es Lob und Tadel des »unbeteiligten Zuſchauers«, die durch ſympathetiſche Teilnahme an deſſen Verhalten erſt zur Selbſtkritik durch das ſog. »Gewiſſen« führen (faktiſch pſychiſche Anſteckung, wie ich gezeigt habe; ſiehe: Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle, Halle 1913, S. 2 bis 3). Herbart verlegt dieſen »unbeteiligten Zuſchauer« gleichſam in das Innere jeder Perſon und ſeine »Ideen« ſind dann Formen auch urſprünglicher Selbſtbeurteilung.

Franz Brentano und ſeiner Schule weiterentwickelte Auffaſſung iſt jedenfalls *darin* dem Nominalismus ähnlich, daß ſie die ſittlichen Werte zu irgendwelchen Ergebniſſen eines urteilsartigen Verhaltens macht. Als eine Hauptſtütze für dieſe Meinung aber wird – von Herbart – angeführt, daß die ſittlichen Werte ja *in* den *pſychiſchen* Vorgängen gar nicht gelegen wären, dieſe vielmehr ſtreng nach dem Kauſalgeſetze in ihrer Geneſis zu erforſchen ſeien; in *dieſer* Unterſuchung aber könne nie ein Wert vorkommen. Ein beſtimmtes Gefühl z. B. wird hiernach erſt dadurch zum Gefühl der Schuld, daß ich in einer Beurteilung mich als ſchuldig anſehe; ohne dieſes Urteil iſt das Gefühl ein ganz wertfreies Objekt.

Auch von der Freiheitsfrage glaubt man hierdurch die Ethik entbinden zu dürfen. Mag ein Wollen und Handeln auch ſtreng kauſal determiniert ſein und mag ich ſein Zuſtandekommen vollſtändig begreiflich und erklärbar finden: Die *Beurteilung* richte darum nicht minder ſcharf und klar über dasſelbe.[1]

Sehen wir genauer zu, ſo finden wir dieſen Löſungsverſuch genau ſo unhaltbar wie den echten Nominalismus. Gäbe es ſelbſt eine von den Urteilen ganz verſchiedene Klaſſe von Akten der »Beurteilung«, ſo iſt hier gar nicht anzugeben, was dieſe Akte meinen, worauf ſie zielen und ebenſowenig, durch welchen *Sachverhalt* dieſes ihr Meinen eine Erfüllung findet. Auch zugegeben, es gäbe eine beſondere, von der logiſchen verſchiedene Geſetzlichkeit der »Beurteilungen«, auf Grund deren ſie »richtig« oder »nicht richtig« ſein können, ſo wäre doch dieſe »Richtigkeit« bei richtigen Beurteilungen immer *dieſelbe* und es wäre gar nicht angebbar, wie es dann zu den *verſchiedenen* ethiſchen Wert*qualitäten* wie »rein«, »vornehm«, »gütig«, »edel« uſw. kommen könnte; es müßten denn die »Evidenzgefühle«, in denen nach einigen die Richtigkeit ſich darſtellen, wenn nicht beſtehen ſoll, oder das »Gefordertſein« der in ihnen »als« wertvoll bezeichneten Handlungen ebenſo *verſchieden* qualifiziert ſein, als die in ihnen angegebenen Werte! Das wäre aber nur eine Verſchiebung der Sache vom Hellen ins Dunkle, und dazu ginge die Einheit der Geſetzlichkeit hierdurch verloren. Auch iſt es gar nicht abzuſehen, wie denn der Hinblick auf einen *Akt der Beurteilung* uns anſtatt der Begriffe »*richtig*« und »*unrichtig*« je die Begriffe »gut« und »böſe« geben könnte Dieſer *Akt* iſt doch nie und nimmer als »gut« oder »ſchlecht« gemeint, ſondern immer nur das Wollen, die Handlung, die Perſon, auf die er ſich richtet. Wohl kommt die Täuſchung vor, daß der moraliſtiſche Richter, wenn er uns ſtreng und ſcharf »richtet«, ſich ſelbſt und ſein Richten in dieſem Augenblick als beſonders »ſittlich-gut« und preiswürdig nimmt; er ſpricht richtend über gut und böſe und kommt ſich dabei ſelbſt ſehr »gut« vor; ja nimmt ſein Richten wohl gar ſelbſt für eine »gute Tat«.[1] Aber dies iſt faktiſch phariſäiſch. Die Beurteilung eines Sittlichen iſt durchaus kein ſittlicher Akt; es iſt ein urteilender Akt mit einem materialen Wertprädikat. Eine mit dieſer Theorie häufig verbundene Forderung iſt, man ſolle ſo leben, handeln, ſein, daß man in der Selbſtbeurteilung vor ſich »beſtehen« könne, »ſich ſelbſt achten könne« uſw. Nimmt man dieſe Sätze in ihrem ſtrengen Sinne, ſo liegt – wie ſchon früher hervorgehoben – der gleiche Fehler zugrunde. An die Stelle des echten, wahrhaften, ſittlichen Wollens und Seins tritt oder ſchiebt ſich das Wollen, »daß wir ein günſtiges Urteil über uns fällen können«, d. h. daß das intellektuelle Bild, das wir von uns haben, ein wohlgeſtaltetes ſei. So erklärt Herbart ſogar ausdrücklich: Nicht über das Wollen ſelbſt, ſondern über das bloße Bild eines »ſolchen Wollens« erginge die Beurteilung ſeitens des »Gewiſſens«. Eben dieſes Abzielen aber auf das bloße »Bild« macht auch für den Fall, daß nicht wie beim gemeinen Phariſäismus das »Bild« in Anderen, z. B. das mögliche »Bild« vor der »Geſellſchaft« und der »öffentlichen Meinung« oder wie beim religiöſen Phariſäer das »Bild«, das »Gott von mir haben könnte« gemeint iſt, ſondern das »Bild«, das ich in dieſem Falle »von mir ſelbſt haben müßte«, einen Weſenszug derjenigen Spielform des Phariſäismus aus, die man »Selbſtgerechtigkeit« nennt. Dem Selbſtgerechten gegenüber ängſtigt ſich der wahrhaft Demütige geradezu vor dem »Bilde« ſeiner als des »Guten« – und iſt noch »gut« in dieſer Angſt. Der ſittliche Willensakt wird alſo durchaus nicht erſt dadurch gut und böſe, daß eine richtige oder unrichtige mögliche Beurteilung über ihn ergeht oder

---

[1] Siehe hierzu auch W. Windelbands Vorträge über die »Willensfreiheit« und in den Präludien »Normen und Naturgeſetze«.

---

1) Oder es meint Einer durch recht derbe Vorwürfe, die er ſich ſelbſt macht, ſeine gefühlte Schuld verringern zu können, indem er auf die Güte des Aktes des Vorwerfens (eitel) hinblickt. Auch wenn der Richter »gerecht« richtet, – wie man zu ſagen pflegt – verhält er ſich damit nicht »gerecht« im Sinne eines ſittlichen Wertprädikats. Er urteilt nur, was im Sinne des Geſetzes recht iſt, und dieſes Urteil kann dann ſelbſt wieder »richtig« und »unrichtig« ſein. Von einem Willensakt aber, der allein hier »gerecht« oder »ungerecht« ſein könnte – wie im Falle, daß jemand freiwillig ein Gut zurückgibt, deſſen Inanſpruchnahme als Eigentum er als »ungerechte« Schädigung eines Anderen empfindet, iſt hier keine Rede.

ergehen »kann«. Es iſt eine in ſeinem Vollzug liegende Wertqualität ſeiner, in deren Gegebenheit ſich vielmehr erſt alle mögliche Beurteilung zu erfüllen hat. Beſtände das Gut und Böſe nur in der Sphäre des Urteils, gäbe es keine ſelbſtändigen Tatſachen des ſittlichen Lebens, ſo wäre ſchließlich bei jeder Art unſeres faktiſchen Lebens die Konſtruktion eines »Bildes« möglich, das wohlgefällig iſt. Der ſittliche Menſch ſucht in ſeinem Wollen gut zu ſein; nicht aber ſo zu ſein, »daß er urteilen könne«: »Ich bin gut.« »Handle ſo, daß du dich ſelbſt achten kannſt«, kann einen guten Sinn haben; es hat ihn, wenn das »achten« als bloßer Erkenntnisgrund des eigenen möglichen Sittlichſeins genommen wird; es hat ihn aber nicht, wenn das Urteilenkönnen »Ich bin gut« oder das Achtenkönnen als der Zweck eines Wollens genommen wird. Außerdem: ein ſittlicher Akt kann ſich vollziehen, ohne daß irgendein Urteil über ihn ergeht. Das Urteil »macht« nichts, »geſtaltet« nichts. Ja: die Beſten ſind die, die es nicht wiſſen, daß ſie es ſind, und die im Sinne des Paulus es nicht »wagen, ſich zu beurteilen«.[1]

Indes auch die Vorausſetzung, daß es neben den Urteilen beſondere Akte der Beurteilung gäbe, iſt nicht ſtichhaltig. Das aber müßte doch ſein, wenn die Ausdrücke gut und böſe ſich im Hinſehen auf dieſe Akte und ihrem richtigen und unrichtigen Vollzug erfüllten oder, wie man ſagt, davon abſtrahiert wären. Sowohl die Verknüpfungseinheit von Subjekt und Prädikat als auch das mit dem vollen Urteil verknüpfte Setzen und das davon ablösbare Glauben oder Nichtglauben des Geſetzten ſind in den Urteilen: »A iſt gut«, »A iſt ſchön« genau dieſelben Elemente wie in den Urteilen »A iſt grün«, »A iſt hart«. Der Unterſchied beſteht lediglich in der Materie des Prädikates. Es geht insbeſondere nicht an, zu ſagen, daß die ſog. »Werturteile« an Stelle einer Seinsverbindung eine »Sollensverbindung«, ein Soll-Sein zum Ausdruck bringen; und daß das »gut« und »böſe« wieder nur verſchiedene Arten dieſes »Sollens« darſtellen; oder auch nur, daß ein irgendwie erlebtes Sollen die notwendige Fundierung ſei für ein Werturteil. Der ſittliche Sinn von Sätzen wie »dieſes Bild iſt ſchön«, »dieſer Menſch iſt gut«, iſt aber durchaus nicht, daß dieſes Bild oder jener Menſch etwas ſein »ſoll«. Es (er) iſt gut; er »ſoll« es – dann – nicht (oder irgend etwas anderes) ſein. Dieſe Urteile geben einfach einen Tatbeſtand wieder, unter Umſtänden auch den *Tatbeſtand eines Sollens* wie im Urteil: »Er ſoll gut ſein«. Hier zeigt das »ſoll« nur an, daß entweder das Subjekt nicht der tatſächliche, empiriſche Menſch iſt, ſondern der Menſch in ſeinem »Ideal«, daß alſo bevor das Urteil über ihn erging eine *Idealiſierung*, folgend den Linien ſeines Weſens, mit ihm vorgenommen worden iſt, und daß für dieſes *Ideal* das gut*ſein* gilt; oder es beſagt: dieſer Menſch iſt ein Gutſeinſollender. Aber dieſe Idealiſierung iſt keine Leiſtung des Urteils; ſie mußte *vor ihm* vollzogen ſein. Die Nichtzurückführbarkeit des Werturteils aber auf ein Sollensurteil zeigt ſchon die einfache Tatſache, daß das Bereich des Werturteils einen weit größeren Umfang hat, als das Bereich des Sollens. Wir können von Werten ausſagen, für deren Träger es gar keinen *Sinn* hat, zu ſagen, daß ſie dieſes und jenes ſein »ſollen«. Alle äſthetiſchen Prädikate von Naturobjekten gehören hierher; auch in der ſittlichen Sphäre iſt das Sollen zunächſt auf die einzelnen Akte des *Tuns* im Handeln beſchränkt. Schon ein »Wollenſollen« iſt Unſinn, wie Schopenhauer treffend bemerkt. Bei Handlungen kann es noch die *Frage* ſein, ob ein Satz wie »dieſe Handlung iſt gut« nicht etwa bloß bedeute: »Sie ſoll vollzogen werden«; oder »es beſteht eine Forderung ihres Vollzuges«. Dies aber iſt ſchon nicht der Fall, wo ich das »gut« von einem Menſchen, einer *Perſon*, ihrem *Sein* ausſage. Jede Sollensethik muß daher ſchon von Hauſe aus – als Sollensethik – den echten Perſonwert verkennen und *ausſchalten* und kann die Perſon nur als das X eines (möglichen) geſollten *Tuns* gelten laſſen. (Siehe hierzu den Abſchnitt »Perſon«.) Umgekehrt aber gilt, daß wo von einem Sollen die Rede iſt, immer ein Erfaſſen eines Wertes ſtattgefunden haben muß. Wo immer wir ſagen, daß etwas geſchehen oder ſein ſolle, da iſt eine *Beziehung* miterfaßt zwiſchen einem poſitiven Wert und einem eventuellen realen Träger dieſes Wertes, einem Ding, einem Ereignis uſw. Daß eine Handlung ſein »ſoll«, ſetzt voraus, daß in der Intention der *Wert* der Handlung, die ſein »ſoll«, erfaßt iſt. Wir ſagen nicht, daß das Sollen in dieſer Beziehung von Wert von Wirklichkeit »*beſtehe*«, ſondern nur, daß es ſich auf eine ſolche Beziehung immer und weſenhaft aufbaue.

---

[1] I. Korinther, 4, 4. Vgl. auch: »Über Reſſentiment und moraliſches Werturteil«, Leipzig 1912, S. 305.

Gegen den Satz, daß *jedes Sollen in einem Wert* fundiert ſei (und nicht umgekehrt), könnte die Einwendung erhoben werden, daß es doch ein Sollen oder ein Geſolltſein von Inhalten gäbe, die überhaupt nicht, (oder auch »noch« nicht) *exiſtieren* und die darum auch keinen Wert haben können. Die Wertausſagen ſcheinen nach dieſem Einwand auf Exiſtierendes beſchränkt, die

Sollensausſagen aber nicht. Dieſer ſcheinbare Einwand iſt indes völlig unſtichhaltig. Denn es iſt nicht richtig, daß die Wertausſagen nur auf exiſtierende Gegenſtände gehen, wenn ſie dies gleich *auch* tun können. Wie ſich uns ſchon im erſten Kapitel zeigte, ſind ja die Wertbegriffe durchaus nicht von empiriſchen, konkreten Dingen, Menſchen, Handlungen abſtrahiert, reſp. abſtrakte »unſelbſtändige« Momente ſolcher Dinge, ſondern ſie ſind ſelbſtändige *Phänomene*, die mit weitgehendſter Unabhängigkeit von der Beſonderheit des Inhaltes, ſowie von dem Realſein oder Idealſein – reſp. dem Nichtſein (in dieſem doppelten Sinne) ihrer Träger erfaßt werden. Darum kann man auch einem nichttatſächlichen Inhalte einen tatſächlichen Wert zuſchreiben. Der Sachverhalt, daß nicht dieſer Unfähige, ſondern dieſer Fähige Miniſter ſei, hat z. B. Wert, *wenn* der Fähige es auch tatſächlich nicht iſt. Und nur weil es Wert hat, »ſollte« es auch ſein. Das Sollen iſt ſtets fundiert auf einen ſolchen Wert, der auf ein *mögliches* Realſein hin, d. h. in dieſer Beziehung betrachtet wird. Soweit dies und nur dies der Fall iſt, wollen wir von »idealem Sollen« reden. Ihm ſteht jenes »Sollen« entgegen, das außerdem auch noch durch eine Beziehung auf ein mögliches, ſeinen Gehalt realiſierendes Wollen hin betrachtet wird (das »Pflichtſollen«). Das erſte iſt z. B. gemeint im Satze: »Unrecht ſoll nicht ſein«, das zweite in dem Satze: »Du ſollſt nicht Unrecht tun«. Keineswegs alſo *beſteht* der Wert in dem Geſolltſein von etwas. Wäre es anders, ſo müßte es auch eine ganze Unendlichkeit verſchiedener Weiſen und Arten des Sollens geben; ebenſo viele als es verſchiedene Wertgehalte gibt. Während der Wert nicht nur Exiſtierendes und Nichtexiſtierendes umſpannt, ſondern auch den *Übergang* von Nichtexiſtenz (des Wertes) zu (ſeiner) Exiſtenz trifft (Wert des »Sollens« ſelbſt), iſt das ideale Sollen beſchränkt auf exiſtierende und nichtexiſtierende Inhalte; und fundiert auf ſolchen »Übergang«; wogegen das »Pflichtſollen« *ausſchließlich* nur auf nichtexiſtierende Werte fundiert iſt. Auch darin zeigt das Sollen ſeine abgeleitete und beſchränkte Natur. Mit Recht hat ſchon Hegel hervorgehoben, daß eine Ethik, die ſich (wie jene Kants z. B.) auf den Begriff des Sollens, ja des Pflichtſollens *gründet* und in dieſem Sollen das ethiſche Urphänomen erblickte, der *tatſächlichen* ſittlichen Wertewelt nie gerecht werden kann, ja daß nach ihr in *dem* Maße, als ein bloßer Pflicht-Sollensinhalt real wird, alſo ein Imperativ, ein Gebot, eine Norm z. B. im Handeln auch erfüllt wird, der Inhalt aufhörte ein »ſittlicher« Tatbeſtand zu ſein.[1] Gewiß müſſen wir uns hüten, aus der häufigen ſprachlichen Anwendung des Ausdruckes »Sollen« auf ein noch nicht exiſtierendes, zukünftiges Geſchehen, Sein, Handeln zu ſchließen, daß dieſe Zukunftsbeziehung, wie ſie in der »Aufgabe« vorliegt, zum Weſen des »Sollens« gehöre. Das Sollen geht nicht (notwendig) auf in dem Erſtreben eines Zukünftigen. Auch dem Gegenwärtigen und Vergangenem gegenüber hat es Sinn, von einem »Seinſollen« zu reden. In dieſem Sinne gebraucht das Wort auch Kant, wenn er ſagt, daß der kategoriſche Imperativ gebiete, was ſein ſoll, »auch wenn es niemals wirklich geſchähe oder geſchehen wäre«. Das Sollen iſt in der Tat nicht abſtrahiert aus einem tatſächlichen Sein und Geſchehen, etwa aus einem in der inneren Wahrnehmung vorfindbaren Gefühl oder Bewußtſein der »Nötigung«, ſondern es iſt eine ſelbſtändige Weiſe der Gegebenheit von Inhalten, die nicht zuerſt in der Gegebenheitsweiſe des exiſtenzialen Seins erfaßt werden müſſen, um als geſollte erfaßt zu werden. Die Seinsſollensinhalte brauchen alſo im Bereich der Inhalte des exiſtenzialen Seins durchaus nicht enthalten zu ſein, wie immer ſich die beiden Reiche inhaltlich »decken« können. Aber gleichwohl behält das ideale »Sollen« weſenhaft ſeine Fundierung im Verhältnis von Wert und Realität, das Pflichtſollen aber behält die Richtung auf die Realiſierung eines nichtrealen Wertes. Von einem realiſierten Wert hat es darum keinen Sinn, zu ſagen, er »ſolle« pflichtmäßig ſein.[1] Das Pflichtſollen iſt alſo ein etwas, das zu einem gewiſſen Reiche von Werten hinzukommt, ſofern ſie in der Richtung auf ihre Realiſierung durch ein mögliches Streben betrachtet werden; nicht aber beſtehen die Werte in einem Geſolltſein, wie ein falſcher Subjektivismus meint.[2] Sie ſind nicht »Nötigungen«, die ein ſog. »tranſzendentales Ich« oder »Subjekt« auf das empiriſche Ich ausübt oder irgendwelche »Stimmen«, »Rufe«, »Forderungen«, die von daher an den »empiriſchen Menſchen« ergehen. Das ſind konſtruktive Umdeutungen des ſchlichten Tatbeſtandes zugunſten einer fragwürdigen ſubjektiviſtiſchen Metaphyſik.

---

[1] Siehe Hegel: Phänomenologie des Geiſtes.

---

1) Kant ſelbſt lehnt einmal genau in dieſem Sinne den Eudämonismus ab, indem er ſagt: da die Menſchen ja ſchon ſowieſo nach Glück ſtreben, habe es gar keinen »Sinn«, zu ſagen: Sie ſollten es.

Nur im Sinne des idealen Sollens kann auch geſagt werden:

»So iſt es und ſo ſoll es auch ſein.«

2) Die gleiche Zurückweiſung verdient übrigens auch der Verſuch (dem Fichteſchen Gedankenkreiſe angehörig), den Begriff der Exiſtenz auf ein Sollen, ein Gefordertſein uſw. zurückzuführen, als bedeute, daß etwas »exiſtiere« ſoviel wie, daß es anerkannt, geglaubt uſw. werden ſolle.

Vielmehr gründen auch alle Normen, Imperative, Forderungen uſw. – wenn ſie nicht willkürliche Befehlsſätze ſein wollen – in einem ſelbſtändigen *Sein*, im *Sein der Werte*.

Auch die Behauptung, daß Werte gar nicht »ſeien«, ſondern nur »gälten«, verdient Zurückweiſung. »Geltung« kommt Sätzen zu, die in ſich ſelbſt *wahr* ſind, ſofern dieſe Sätze, dieſe Bedeutungsinhalte auf ein mögliches Behaupten bezogen werden.[1] Natürlich iſt dies auch richtig von Sätzen, die einen Wert einer Sache zuſprechen. Aber darum ſind nicht die Werte ſelbſt bloße »Geltungen«, als gingen ſie in dieſem »gelten« auf. Werte ſind Tatſachen, gehörig zu einer beſtimmten Erfahrungsart, und es gehört darum zum Weſen der Wahrheit eines ſolchen gültigen Satzes, daß er mit dieſen *Tatſachen* übereinſtimmt.

Noch weniger läßt ſich eine Auffaſſung durchführen, welche äſthetiſche, ethiſche und theoretiſche Ausſagen als drei koordinierte Arten »beurteilender« Akte nimmt, die gewiſſen iſolierten Inhalten oder Beziehungen ſolcher die Werte »gut«, »ſchön«, »wahr« zuerkennen. Hier rückt auch das ſchlichte theoretiſche Tatſachenurteil unter den Geſichtspunkt einer »kritiſchen« Beurteilung, ſo daß der vollſtändige Ausdruck eines jeden theoretiſchen Urteils A iſt B wäre: Die Verknüpfung A – B – iſt wahr. Und dieſer Form der Beurteilung wären dann die Formen A iſt gut, A iſt ſchön gleich und koordiniert. Indes es iſt doch gar zu merkwürdig, daß: 1. das theoretiſche Urteil gemeinhin das Prädikat »wahr« gar nicht in ſich enthält und nur und ausſchließlich nach vorangängigem Zweifel oder Streit dieſes zuweilen auftritt; dann aber nie über denſelben Sachverhalt ergeht, ſondern über den Sachverhalt, ſofern er in einem anderen Urteil geurteilt wurde; daß hingegen eine äſthetiſche oder ethiſche Beurteilung ein ſolches Wertprädikat notwendig enthalten *muß*. Im theoretiſchen Urteil genügt die behauptende Funktion der Kopula oder deſſen, was ſie ſprachlich erſetzt (Verbalendung uſw.), auch den Anſpruch auf Sachgegründetheit und in dieſem Sinne »Wahrheit« mitauszudrüken. Müßte man nicht erwarten, daß – wenn es ſich hier um drei koordinierte Beurteilungsweiſen handelt, entweder auch das theoretiſche Urteil das Element »wahr« immer enthalten müſſe oder daß, iſt dies nicht der Fall, auch die äſthetiſchen und ethiſchen Ausſagen durch ein beſonderes Verknüpfungszeichen gekennzeichnet ſein müßten und gleichfalls keines beſonderen Wertprädikats bedürften? Beides iſt nicht der Fall. Kann man der Sprache eine ſolche Inadäquatheit mit dem Gedanken zur Laſt legen? Ich glaube nicht.[1] 2. Im theoretiſchen Urteil wäre hiernach das »eigentliche« »Prädikat« immer »wahr«, das »Subjekt« aber immer ſchon eine Verbindung eines A mit B; wogegen in den Wertausſagen ein Gegenſtand A ſchlechthin gut oder ſchön uſw. genannt wird. Eine Theorie, die unter der Heranziehung der imperſonalen und exiſtenzialen Sätze das theoretiſche Urteil in ſeiner elementarſten Form von ſeiner Verpflichtung zu entheben ſucht, bereits irgendein Verhältnis von Termini einzuſchließen und das zweigliedrige Urteil, das ein B einem A »zuerkennt«, als eine bloße Weiterbildung, des eingliedrigen nur »anerkennenden« anſieht, – jenes alſo, das ein A einfach »anerkennt« oder »ſetzt«, möchte daran keinen ſo großen Anſtoß nehmen. Indes – abgeſehen von der Frage nach der Richtigkeit dieſer Auffaſſung, die ich für völlig undurchführbar halte, beſteht doch der klare Unterſchied, daß gut und ſchön im Urteil immer als Merkmale eines Gegenſtandes gemeint ſind, während es einfach keinen Sinn hat, von einem Baum oder Menſchen im ſelben Sinne zu ſagen, daß ſie »wahr« ſeien, wie wir ſagen, daß ſie »ſchön«, oder »gut« ſeien. Umgekehrt erſcheint es mir aber völlig klar, daß der Anſpruch auf Wahrſein, der jedem theoretiſchen Urteil ſchon in ſeinem bloßen Behauptungsmoment eigen iſt, und nicht erſt auf Grund einer möglichen Beurteilung dieſer Behauptung, auch den Sätzen »A iſt gut«, »A iſt ſchön« nicht fehlt; wie er auch bei gewiſſen Anläſſen in Sätzen wie: Es iſt wahr, daß A ſchön iſt, daß es gut iſt, geſondert ausgedrückt werden kann. Aber auch dies nur ſo, daß »Es iſt wahr, daß ...« wieder dieſen ſchlichten Wahrheitsanſpruch enthält. Im anderen Falle ergäbe ſich ja auch eine unendliche Reihe »kritiſcher« Beurteilungen. Die Forderung der Wahrheit ergeht und exiſtiert alſo auch für die Wertausſagen. Ein Wertausſagen muß genau wie jedes Urteil logiſch »richtig« ſein, d. h. den formalen Regeln der Urteilsbildung entſprechen und außerdem – um wahr zu ſein – mit irgendwelchen »Tatſachen« Übereinſtimmung zeigen.

---

[1] Auch die Wahrheit von Sätzen beſteht nicht etwa in ihrer »Geltung«, ſei es, daß man »Geltung« hier auf Subjekte beziehe, oder auf den Gegenſtand, den dieſe Sätze meinen und durch den erfüllt wird, was ſie meinen. Beides ſind Beziehungen der »wahren Sätze«, die auf ſie fundiert ſind, die ſie aber *nicht* ausmachen.

---

1) In Fällen wie ein »wahrer Freundesrat«, ein »wahrer Freund«, der »wahre Gott« ſteht »wahr« für »echt« im Gegenſatz zu »unecht« — ein Begriff, der die Wertweſen vorausſetzt. »Echtheit« iſt Selbſtgegebenheit des Wertes im Unterſchied zur Werttäuſchung. Wahre Werturteile ſind auf das Fühlen echter Werte fundiert.

Es gibt keine beſonderen Regeln der äſthetiſchen und ethiſchen »Beurteilung«, des äſthetiſchen und ethiſchen Schließens uſw., die ſich von den logiſchen Regeln unterſchieden. Mir wenigſtens iſt keine ſolche Regel bekannt. Wohl aber gibt es Geſetze des äſthetiſchen und ethiſchen Werthaltens irgendwelcher Wertverhalte. Nicht Formen der Urteilsbildung und des Schließens ſind aber dieſe Geſetze, ſondern Geſetze eines Erlebens von beſonderen Tatſachen und Materien, die der Ethik und Äſthetik und der Überzeugung von dieſem Erleben ihre Einheit geben.[1] Andererſeits kann die Logik nicht als eine Wertwiſſenſchaft der Ethik und Äſthetik gleichgeordnet werden, da ſie es ja auch mit dem Wert »Wahrheit« zu tun habe. Denn Wahrheit iſt überhaupt kein »Wert«. Es hat einen guten Sinn, den Akten des Suchens, des Forſchens nach Wahrheit Wert beizulegen;[2] auch noch der Gewißheit hinſichtlich eines Satzes, daß er wahr ſei – wie man z. B. von Wahrſcheinlichkeitswerten reden kann –; auch die Erkenntnis der Wahrheit iſt ſelbſt noch ein Wert; aber Wahrheit als ſolche iſt kein Wert, ſondern eine von allen Werten verſchiedene Idee, die ſich erfüllt, wenn ein ſatzartig formierter Bedeutungsgehalt eines Urteils mit dem Beſtand eines Sachverhalts übereinſtimmt und dieſe Übereinſtimmung ſelbſt evident gegeben iſt. In dieſem Sinne müſſen aber auch unſere Wertausſagen »wahr« ſein und können auch »falſch« ſein; wogegen es keinen Sinn hat, von

---

1) Hier beſtehen noch Geſetze des Billigens und Mißbilligens von Wertverhalten, die einerſeits das Erleben und die Erlebnisgeſetze der Werte ſelbſt vorausſetzen, andererſeits aber für die Urteilsſphäre Materien und Tatſachen darſtellen, – gleichzeitig aber von den Urteilsgeſetzen ganz unabhängig ſind.

2) Wahrheit iſt durchaus nicht nur das »Ideal« dieſes Suchens, Forſchens, oder gar ein Ideal, das wir »unſerem Willen ſetzen« (ſo Sigwart, Logik, Bd. 2). Es gibt auch gefundene Wahrheiten, die kein »Ideal« ſind; und es gibt nur ein »Suchen der Wahrheit«, wenn und ſofern wir einmal das Wahrſein an irgendeinem Satze evident zur Erfüllung gebracht haben. Dann können wir in bezug auf andere Tatſachen, Fragen, Sätze dieſes an einem Bedeutungsgehalt geſehene Moment wieder »ſuchen«. Mögen noch ſo viele »Tätigkeiten« des Geiſtes vorausgehen müſſen, damit wir Wahres finden (auch Willenstätigkeiten z. B.), ſo iſt doch die Einſicht in die Wahrheit ſtets ein plötzliches Aufblitzen, das keine Grade hat und ſtets den Charakter des Empfangens, nicht des Leiſtens, Machens, Geſtaltens beſitzt. Nach dem Druck dieſes Teiles erſehe ich, daß Emil Lask die Dinge gleichfalls dem Texte in vieler Hinſicht entſprechend auffaßt. S. Lask: Die Logik der Philoſophie und die Kategorienlehre, Tübingen 1911, beſonders das vortreffliche 3. Kapitel, 2. Abſchnitt. Nicht dagegen vermag ich Lasks Ausführungen über »Kants kopernikaniſche Tat« und den Sinn der Exiſtenz des Gegenſtandes als des Gegenſtandes einer gültigen Wahrheit anzuerkennen.

einem theoretiſchen Urteil zu fordern oder zu prädizieren, daß es »gut« oder »ſchön« ſei.

Hierbei bleibt freilich eine Frage ungelöſt: wie ſich der Sachverhalt ſelbſt, der einem Werturteil Erfüllung gibt, zu dem Sachverhalt, der einer theoretiſchen Ausſage desſelben Gegenſtandes Erfüllung gibt, verhalte oder, wie wir lieber ſagen, wie ſich der *Wertverhalt* zum Sachverhalt verhalte. Es wird die Frage zu ſtellen ſein, ob ein ſolcher Wertverhalt notwendig auf einen Sachverhalt fundiert ſein müſſe, oder ob er als ein ſelbſtändiger Tatbeſtand gegeben ſein könne, oder ob gar umgekehrt ein Sachverhalt immer nur fundiert auf einen Wertverhalt gegeben ſein könne. Dieſe Frage iſt aber erſt entſcheidbar, wenn wir die Wertlehre ein großes Stück weitergeführt haben.

Die Beurteilungstheorie des ſittlichen Werts gibt als einen ihrer Gründe – ſo ſagte ich – auch an, daß in den realen ſeeliſchen Vorgängen ſelbſt, wie ſie ſich in der inneren Wahrnehmung und der denkenden Deutung und Ergänzung des Wahrgenommenen darſtellen, die ſittlichen Werte doch *nicht gelegen ſeien*; daß mithin immer erſt ein *von außen* her herangebrachter *Maßſtab*, eine *Norm* oder ein *Ideal* eine Unterſcheidung von gut und ſchlecht ermögliche. Die ſeeliſchen Tatſachen des Wollens und Verhaltens ſeien doch zunächſt völlig »wertfreie« Objekte und ihre Beſchreibung, ſowie das Studium ihrer kauſalen Geneſe vermöchte niemals über ihren Wert etwas auszumachen. Erſt eine herangebrachte *Norm* mache dies möglich. Andererſeits könne aber auch die ſtrengſte Einſicht in die kauſale Determiniertheit der Willensakte die Beurteilung derſelben und ihr Recht nicht aufheben. Ein noch ſo genaues Verſtehen einer ſchlechten Handlung aus ihren individuellen, ſozialen, pſychiſchen und phyſiologiſchen Urſachen mache ſie nicht beſſer.

In dieſer Auffaſſung iſt Wahres und Falſches ſeltſam gemiſcht.

Sei es ſo – wie wir einen Augenblick zugeſtehen: dann muß doch wohl die Frage ergehen, *woher* denn in aller Welt jener »*Maßſtab*«, jene »*Norm*«, die an die ſeeliſchen Vorgänge herangebracht werden ſollen, um ſittliche Unterſcheidungen zu ermöglichen, gewonnen werden ſoll? Ich ſehe nur zwei Möglichkeiten. Führt er ſelbſt auf einen ſolchen ſeeliſchen Vorgang zurück, einen beſonderen pſychiſchen Tatbeſtand des Sollens, ein Gefühl der Verpflichtung, ein erlebtes inneres Kommando uſw.? Iſt dieſer Tatbeſtand dann weniger »wertfrei« als die anderen Tatbeſtände? Und iſt er nicht wie die anderen Tatbeſtände ein *notwendiges* Ergebnis der ſeeliſchen Entwicklung, in Beſchaffenheit und Richtung variabel mit den kauſalen

Bedingungen ſeines Auftretens? Und mit welchem Rechte, auf Grund welch *neuen* »Maßſtabes« wird *dieſer* Tatbeſtand aus der Geſamtheit der ſeeliſchen Mannigfaltigkeit ausgewählt, um die anderen Tatbeſtände daran zu meſſen? Soll er aber eine von allen ſeeliſchen Tatbeſtänden *unabhängige* Provenienz haben, woher kommt er dann? Was möchte er dann anderes ſein, als ein willkürlicher Befehl? Rekurriere man wie immer auf ein erlebtes Sollen, auf eine erlebte Pflicht! Warum *ſoll* (in idealem Sinne) dies als geſollt Erlebte ſein? Warum »ſollen« wir dieſem Pflichtbewußtſein gehorchen? Warum ſoll das kauſale Verſtändnis gerade *hier* haltmachen und ſich das Pflichtbewußtſein z. B. nicht auf eine, auf Vererbung oder ſozialer Suggeſtion beruhende, Zwangsneigung zurückführen laſſen, die unabhängig von der Richtung unſerer individuellen Strebungen und oft im Gegenſatze zu ihnen für die Erhaltung einer Gemeinſchaftsform eine gewiſſe Zweckmäßigkeit hat? Warum gebietet man hier dem kauſalen Verſtändnis Halt? Nur die Willkür kann es tun! Nur die Willkür kann von einem *faktiſchen* Sollenserlebnis irgendwelcher Art zu dem Satze kommen: So ſoll es ſein! Ein jeglicher Menſch findet ſich von Geburt an umringt von faktiſchen normierenden Gewalten. Welche Norm ſoll er anerkennen? Dürfte er ſagen: diejenige, von der einſichtig iſt, daß ihre Befolgung Werte realiſiert, die einſichtig die höchſten ſind, ſo beſtünde keine Schwierigkeit. Aber hiernach ſoll ja erſt die *Norm den Wert* beſtimmen! Und mißt er die von außen auf ihn eindringenden Befehle und Normen an einer »inneren Nötigung«, ſie anzunehmen oder zu verwerfen, iſt dann etwa dieſe »innere Nötigung« nur darum weniger »blind«, weil ſie eine »innere« iſt? Soll er ihr gegenüber nicht fragen dürfen, wie ſie in ihn hineingekommen iſt, ſo wie er ſich z. B. mit Vorteil dies fragen wird, wo es ſich um eine Zwangsneuroſe handelt, deren Erwerbungsart der Erinnerung verſteckt iſt, oder um einen vererbten Trieb, den er ſeinem individuellen Ich gegenüber und deſſen Neigungs- und Wollenszuſammenhängen als eine fremde Macht erlebt?

Es iſt dabei herzlich gleichgültig, ob die erlebte Nötigung oder der erlebte Befehl auf eine einmalige konkrete Handlung geht oder auf ein Verhalten, für das Bedingungen von irgendwelcher Stufe der *Allgemeinheit* mitgeſetzt ſind. Der Befehlscharakter reſp. der Charakter der blinden Nötigung verſchwindet ja nicht mit der Allgemeinheit des Geſollten. Ein nicht an einen beſtimmten Befehlenden heftbarer, von innen her erlebter Befehl in concreto heißt hier »Pflicht«, während der Ausdruck »Norm« für innere Nötigungen, die auf den allgemeinen Charakter eines Verhaltens gehen (ſo daß das Verhalten zuerſt durch einen Begriff gedacht iſt), angewandt wird. Dann darf weder der Begriff der »Pflicht« noch derjenige der »Norm« den Ausgangspunkt der Ethik bilden, oder ſich als den »Maßſtab« ausgeben, auf Grund deſſen erſt eine Scheidung von gut und böſe möglich wäre.

Streift man den ein wenig magiſchen Charakter ab, den die Pflichtidee durch Kants Apoſtrophen erhalten hat und geht man nicht dem pragmatiſtiſchen Geſichtspunkt nach, was das Pflichtethos praktiſch geleiſtet haben mag, ſo zeigt die Analyſe vier Momente in ihr, deren bloßer Aufweis zeigt, daß ſich die Ethik nicht auf ſie gründen läßt. Pflicht iſt erſtens eine »Nötigung« oder ein »Zwang« nach zwei Richtungen: einmal gegen die »Neigung«, d. h. gegen alles, was den Charakter des »Inmiraufſtrebens«, des nicht als von meinem individuellen Selbſt ausgehend erlebten Strebens trägt, wie Hunger, Durſt, eine ſich regende erotiſche Neigung uſw. Sodann aber auch eine Nötigung, ein Zwang gegenüber dem individuellen Wollen ſelbſt, d. h. demjenigen Streben, das nicht jenen Neigungscharakter trägt, ſondern von mir als meiner »Perſon« ausgehend erlebt und vollzogen wird. Beide Richtungen der Nötigung, und nicht nur die von den Kantianern meiſt einſeitig hervorgehobene erſte gehören zur »Pflicht«. Wie erſt dann ein Inhalt des bloßen »Sollens« oder des auf Grund des Wertes Gefordertſeins zur »Pflicht« wird, wenn das Sollen eine ihm entgegengerichtete, aufſtrebende Neigung vorfindet, ſo auch erſt dann, wenn es entweder gegen oder wenigſtens unabhängig von dem Wollen des Individuums geſetzt iſt. Wo wir ſelbſt evident einſehen, daß eine Handlung oder ein Wollen gut iſt, da reden wir nicht von »Pflicht«. Ja, wo dieſe Einſicht eine völlig adäquate und ideal vollkommene iſt, da beſtimmt ſie auch das Wollen ohne irgendwelches ſich dazwiſchen ſchiebende Zwangs- oder Nötigungsmoment eindeutig.[1] Damit iſt ſchon angedeutet ein zweites Merkmal der Pflichtidee. Es gehört daher zum Weſen des Wollens aus Pflicht, daß es die auf Einſicht gerichtete ſittliche Überlegung gleichſam abſchneidet, zum mindeſten aber unabhängig davon erfolgt. Das in ihr enthaltene Sollen iſt nicht auf klarem und evidentem Fühlen des Wertes des Wollens und Handelns gegründet, ſondern ſeine »Notwendigkeit« iſt das Erlebnis eines gleichſam blinden inneren Kommandos; mag das dann durch die

---

[1] Vgl. damit Teil 1 über die Reſtitution des Sokratiſchen Satzes. Auch hier zeigt die »Notwendigkeit« ihr negatives Weſen. Handeln aus Pflicht iſt ſtets gegeben als ein »Nicht-anders-handeln-können«.

»Pflicht« Gebotene auch außerdem mit einem tatſächlich einſichtigen Vorzugswert zuſammentreffen oder nicht. Immer wieder zeigt mir auch die Lebenserfahrung, wie häufig die Vorſtellung von »Pflicht« eben da ſich einſtellt, wo die ſittliche, auf Einſicht gerichtete Überlegung gleichſam ermattet oder zur Löſung einer allzu komplizierten Situation oder zur Vermeidung einer zu weittragenden und zu ſchweren ſittlichen Selbſtverantwortung nicht zureicht. Mit dem, »das iſt meine Pflicht« oder »einfach meine Pflicht« ſchneidet man die geiſtige Bemühung nach Einſicht weit mehr ab, als daß man der gewonnenen Einſicht Ausdruck gäbe. Der General von York z. B. tat vor Tauroggen nicht »ſeine Pflicht«, ſondern folgte über das hinaus, was ihm ſein militäriſches Pflichtbewußtſein diktierte, ſeiner höheren ſittlichen Einſicht. In der Nötigung der Pflicht liegt ein Moment der Blindheit, das weſentlich zu ihr gehört. Gibt man der Pflicht nicht willkürlich irgendeine neue definitoriſche Bedeutung, ſondern analyſiert das, was mit dem Worte gemeint iſt, ſo findet man, daß in der »Pflicht« eine Art innerer Kommandoruf erſcheint, der ſich ähnlich wie die Befehle der Autorität weder weiter »begründet«, noch unmittelbar einſichtig iſt. »Pflicht« iſt eine Autorität von innen her. Ihre »Nötigung« iſt eine ſubjektiv bedingte, durchaus keine gegenſtändlich im Weſenswerte der Sache gegründete; und ſie iſt es auch dann noch, wenn dieſer ſubjektive Zwangsimpuls als ein »allgemeingültiger« gegeben iſt, wir alſo das Bewußtſein haben, daß auch jeder Andere im gleichen Falle ſo zu handeln hätte. Ein allgemeingültiger innerer Zwangsimpuls wird dadurch, daß er als »allgemeingültig« gegeben iſt, durchaus nicht gegenſtändliche oder »objektive« Einſicht (im unverfälſchten Sinne der Worte gegenſtändlich und objektiv); wie umgekehrt das Bewußtſein, es ſei nur für mich und keinen Anderen dies Handeln und Verhalten ein objektiv »gutes«[1], es durchaus nicht ausſchließt, daß dieſes Verhalten in der Einſicht in ſeinen gegenſtändlichen Vorzugswert gegründet iſt. Pflicht iſt drittens freilich ein aus uns und in uns tönendes Kommando und dies im Unterſchied von allen ſonſtigen als »von außen« kommend gegebenen Befehlen. Aber wie ſchon geſagt, tut dies der »Blindheit« dieſes Kommandos keinen Eintrag. Der Gehorſam gegen einen Befehl einer äußeren Autorität kann auf der Einſicht in den Wert des Gehorſams und den unſeren Eigenwert überragenden Wert der Autorität beruhen: dann iſt unſer Wollen und Handeln einſichtig, und umgekehrt *kann* der Gehorſam gegen das »innere« Pflichtgebot durchaus *blind* ſein, ein einfaches Nachgeben dieſer eigentümlichen Nötigung. Das bloße »von innen her« gibt alſo der Pflichtidee keine Spur einer höheren Dignität. Auch die Kommandos, die auf Grund ſozialer Suggeſtion – aber ohne *Bewußtſein* dieſer Suggeſtion – in uns hineinertönen, kommen erſcheinungsmäßig »von innen« her und ſind meiſt mit den »Neigungen« im Widerſtreit. Die Pflicht hat endlich viertens einen weſentlich *negativen* und *einſchränkenden* Charakter. Ich meine damit nicht nur, was man zuweilen behauptet hat, daß uns durch das Pflichtbewußtſein mehr *verboten* als *geboten* wird.[1] Vielmehr ſcheint mir, daß auch da, wo uns ein Inhalt als Pflicht im Sinne eines »Gebotes« gegeben iſt, dieſer Inhalt als ein ſolcher gegeben iſt, zu welchem andere Inhalte im Verhältnis »unmöglich« ſind. Das, wozu wir verpflichtet ſind, ergibt ſich uns erſt aus der Durchprüfung deſſen, was *nicht ſein ſoll* (im Sinne des idealen Nichtſollens). Pflicht iſt viel mehr dasjenige, was ſich gegen eine mannigfaltige Kritik an unſeren Strebungen und Impulſen als nicht überwindbar behauptet, als dasjenige, was als *poſitiv gut eingeſehen* wird. Dieſen Charakter teilt die Pflicht mit aller »Notwendigkeit«, auch der *ſachlich* gegründeten »Notwendigkeit«, die mit bloßem Zwangsgefühl und mit kauſaler Notwendigkeit nichts zu tun hat. »Notwendig« iſt alſo auch hier dasjenige, »deſſen Gegenteil unmöglich iſt«, das, was bei jedem Verſuch des Andersdenkens, reſp. Anderswollens ſich behauptet. In beiden Fällen aber ſcheidet ſich die »Notwendigkeit« von der ſchlichten *Einſicht in das Sein* (reſp. den Wert) eines Tatbeſtandes, eines Sachverhaltes oder Wertverhaltes. Einſicht braucht eben durch den Gedanken eines auch nur möglichen Gegenteils *nicht* hindurch. Und ſo braucht auch ſittliche Einſicht nicht hindurch durch ein verſuchtes Gegenwollen gegen das Wollen, deſſen Wert in Frage ſteht.

---

[1] Siehe hierzu den Abſchnitt »Perſon«.

In allen dieſen Momenten iſt die *ſittliche Einſicht* von bloßem Pflichtbewußtſein unterſchieden. Auch das, was von den Inhalten, die ſich uns als Pflicht aufdrängen, ein ſittlich einſichtiger und guter Inhalt iſt, was alſo eine *wahre* und *echte* Pflicht iſt im Unterſchiede von einer bloß eingebildeten Pflicht, iſt noch Gegenſtand der ſittlichen Einſicht. Einſichtsethik und Pflichtethik ſollte man alſo nicht – wie es oft geſchieht – zuſammenwerfen. Sie widerſtreiten ſich.

Damit iſt nicht geſagt, daß dem »Pflichtbewußtſein« keine ganz beſtimmte Bedeutung zuſteht auf dem *Wege*, auf dem ſittliche

---

1) So Sigwart, Logik II, S. 745, ſowie Paulſen in ſeiner Ethik.

Einſicht erreicht wird. Aber — ſo wird ſich zeigen — eine nicht minder hohe Bedeutung ſteht auch dem Anhören der Befehle der Autorität und der Zuwendung zu dem zu, was die Tradition ſagt. Sie alle ſind unerſetzliche Mittel der Ökonomiſierung der ſchon vollzogenen ſittlichen Einſicht. Aber was ſie ſelber wert ſein mögen für die ideale Erreichung ſittlicher Erkenntnis, das muß ſelbſt noch Gegenſtand der ſittlichen Einſicht ſein.

Genau dasſelbe, was über die »Pflicht« geſagt iſt, gilt aber auch für die »Norm«. Die Disjunktion, ob die Ethik Normen oder Naturgeſetze zu ſuchen habe, wie ſie häufig geſetzt wird, erſchöpft durchaus nicht die beſtehenden Möglichkeiten. Darauf wird noch zurückzukommen ſein.

Doch nicht nur die Frage: Woher denn den »Maßſtab« nehmen, der an die Willensvorgänge herangebracht werden ſoll, führt über dieſe Theorie hinaus. Auch die Tatſachen, die ſie behauptet, beſtehen nicht in der von ihr angegebenen Weiſe.

Man ſagt, man finde ſo etwas wie Wert an den Objekten ſelbſt, z. B. den Willensvorgängen, dem ganzen Spiel von Verhaltungsweiſen, die ſittliche Werte haben, nicht vor; dieſe ſeien wertfreie Komplexe aus einfachen Elementen des ſeeliſchen Lebens, welche die Pſychologie (verſchieden an Zahl und Weſen) zu beſtimmen pflegt. Erſt durch Beurteilung, die nach einer Norm oder einem Ideal ergeht, erhielten ſie Wert — und könnten ſie nur Wert erhalten. Prüft man aber, unvoreingenommen durch genetiſche Theorien, die Tatſachen des ſittlichen Lebens, ſo findet ſich dieſe Behauptung durchaus nicht beſtätigt. Wir haben ein (hier noch nicht näher zu charakteriſierendes) Bewußtſein vom Rechtſein und Unrechtſein einer Handlung zu der wir eine Neigung ſpüren, ohne daß eine Beurteilung über ſie ergeht. Dabei braucht ſich dieſe Handlung nicht ſchon vollzogen zu haben, noch braucht auch nur ein Wollen auf ſie gegenwärtig zu ſein; es kann ſich z. B. um einen Inhalt handeln, der uns nur im Wünſchen vorſchwebt oder den wir uns nur als gewollt oder gewünſcht vorſtellen, z. B. im Leſen von Dramen, auch kann es ſich um eine Handlung dabei drehen, die wir noch nie vollzogen haben. In dem feinen Ohre für dieſe Bewußtſeinstatſachen, in der Fähigkeit und Übung, auf ſie zu merken, beſteht in erſter Linie das, was man »Gewiſſen« nennt: nicht aber in den Akten der Beurteilung. Hier gibt es auch einen weiten Bereich von Täuſchungen, die mit den bloßen Irrtümern der Beurteilung, z. B. mit falſcher Subſumption eines ſo bewußten Tatbeſtandes unter einen Begriff, nichts zu tun haben. Ob ich jetzt wahre Reue fühle über ein geſtriges Tun oder nur ungünſtige Nachwirkungen ſeiner verſpüre und eine auf dies Tun bezogene Unluſt erlebe: ob ich jenes Tun nur gebrauche, um einer Neigung zur Selbſtquälerei zu frönen oder gar mit geheimer Wolluſt in der Süßigkeit meiner Sünde wühle, dieſe Verſchiedenheiten ſind nicht erſt durch die verſchiedene Beurteilung verſchieden oder gar etwa nur verſchiedene kauſale Deutungen desſelben Gefühlstatbeſtandes: ſondern es ſind – ganz jenſeits der Urteilsſphäre – ſchon grundverſchiedene Tatſachen. Und immer liegen hier die Wertnuancen in den Erlebniſſen ſelbſt. Es kann gar keine Rede davon ſein, daß die Erlebniſſe zunächſt einen Augenblick als »wertfreie Objekte« gegeben wären und ihnen dann erſt ein Wert durch einen neuen Akt zuwüchſe oder durch Hinzufügung eines zweiten Erlebniſſes.

Noch klarer wird das da, wo gerade der Wert des Vorgangs klar und deutlich erfaßt iſt, während der Vorgang ſelbſt nur unklar und undeutlich oder nur in einem beſtimmten Richtungsbewußtſein des »Meinens« gegenwärtig iſt; oder der Vorgang noch wie im Keime ſteckt, während ſein Wert ſich ſchon klar und voll vor dem fühlenden Bewußtſein ausbreitet. Zur Beurteilung gehört aber ein mehr oder weniger volles Gegenwärtigſein des werttragenden Vorgangs. Können wir Werte ohne dieſes Gegenwärtigſein des Trägers erfaſſen und klar erfaſſen, ſo kann ſich auch das Bewußtſein von dieſem Werte nicht auf die Beurteilung gründen. Ein Menſch hat eine Aufgabe erhalten, die einen hohen Wert zu realiſieren ihm verheißt; dieſen Wert ſieht er immer klar und deutlich vor ſich und dieſer vermag ſeine ganze Energie anzuſpannen und zu entfeſſeln! Er hebt ſich an dem Werte dieſer Aufgabe ſelbſt empor! Dabei kann der Bild- oder Begriffsinhalt dieſer Aufgabe noch weithin ſchwanken; ihr Wert oder der Wert des in ihr zu Leiſtenden ſchwankt hierbei nicht mit! Auch mag die Vorſtellung, was er da zu tun hat, zuweilen zurücktreten; dann leuchtet doch noch ihr Wert ihm zu und wirft ſeine Lichter gleichſam auf ſein gegenwärtiges Leben! Der für ihn jetzt zentrale Wert dieſer Aufgabe löſt ihn los aus einer Menge kleiner Gebundenheiten an Sitten, eigenen Gewohnheiten, die ihn früher in Banden hielten, ſo daß ſich das gegenwärtige faktiſche Leben anders vollzieht, als wenn das Fühlen dieſes Wertes nicht beſtände. Und andererſeits iſt es ein Phänomen, das jedem, der ſittliche Regungen an ihren Urſprüngen zu faſſen weiß, immer wieder auffällt: Wir fühlen eine »tiefe Befriedigung« über einen Tag unſeres Tuns, ohne noch recht zu wiſſen, welche Handlung denn, welches Verhalten denn es iſt, auf das ſie geht; wir fühlen einen Druck der »Schuld« mit einer Richtung auf »geſtern« oder mit der Richtung auf einen beſtimmten Menſchen, ohne uns das *vorzuſtellen*, was in dieſer Richtung liegt. Der Wert dieſer Handlungen iſt uns dabei *ſehr* klar und deutlich gegenwärtig. Die Handlung ſelbſt aber *ſuchen* wir nur und finden ſie dann vielleicht dieſer Richtung nachgehend.

Es iſt eine durchaus *ſchiefe* Interpretation dieſer und ähnlicher Phänomene, wenn man ſagt, in Fällen ſolcher Art müſſe der Bildgegenſtand, an dem jener Wert haftet, dem Bewußtſein doch ſchon einmal gegeben geweſen ſein, und er ſei nur eben vergeſſen worden. Vielmehr beſteht hier ganz unabhängig von der Sphäre des Erinnerns und für *alle* Aktqualitäten, in denen uns ein Gegenſtändliches zum Bewußtſein kommt (z. B. auch für Wahrnehmen und Erwarten), das Geſetz, daß wir über die Werte des Gegenſtändlichen *volle* Evidenz beſitzen können, *ohne* daß dieſes Gegenſtändliche ſelbſt uns in gleicher Fülle und als evident vorſtellig oder ſeiner »Bedeutung« nach gegeben iſt. So können wir über die Schönheit eines Gedichtes oder eines Bildes volle Evidenz haben, ohne irgendwie angeben zu können, an welchen *Faktoren*, z. B. Farbe, Zeichnung, Kompoſition reſp. Rhythmus, muſikaliſche Charaktere, Sprachwerte, Bildwerte uſw., jener evidente Wert haftet. Und dasſelbe zeigen auch all jene »Erfüllungsphänomene«, die ſich einſtellen, wenn uns in der Erfahrung ein Ding entgegentritt, das eben jenen Wert beſitzt, den wir vorher nur intendierten. Dieſe Wertintentionen variieren ganz unabhängig von Bildvariationen, wohl aber ſie leitend. Ja, es gibt ſogar eine große Gruppe von Werten, die ſich in dem Maße verflüchtigen, als wir ihren Träger analyſieren, wie Jeder weiß, der ſich längere Zeit wiſſenſchaftlich mit der Tonwelt beſchäftigt hat und mit dieſer Einſtellung eine muſikaliſche Kompoſition anhört. Und analog ſtört auch die Einſtellung und die Analyſe des Bildes (nicht nur im techniſchen Sinne, ſondern auch die Analyſe des äſthetiſchen Bildgegenſtandes) die Erfaſſung ſeines künſtleriſchen Wertes. Aber auch da, wo umgekehrt das Erſcheinen des Wertes an eine ſchärfere Analyſe des Gegenſtändlichen geknüpft ſcheint, wie bei vielen ſinnlichen Genüſſen (z. B. Feinſchmecker), iſt es in Wahrheit nicht die Analyſe des Gegenſtändlichen, ſondern das »Suchen« nach einer feineren Wertdifferenzierung, z. B. der im Weine vorhandenen Blume, oder der Annehmlichkeitsqualitäten einer Speiſe, was *ſekundär* auch zu einer Analyſe des Gegenſtändlichen und der ihm zukommenden Empfindungsqualitäten führt.

Das Geſagte läßt uns nunmehr auch die Irrigkeit der Vorausſetzungen erkennen, welche viele Forſcher, die erſt durch eine »Beurteilung« und ein Geſetz der Beurteilung, nach gewiſſen »Ideen« oder »Normen« ethiſche Werte erſtehen laſſen, zu ihrer Poſition gedrängt haben. Sie gingen hierbei meiſt von dem Satze aus, daß ja die pſychiſchen Vorgänge ſelbſt keinerlei Wert in ſich enthalten. Wird ihnen gleichwohl ein Wert zugeſprochen (wie in allen ſittlichen Urteilen), ſo – nahmen ſie an – müſſe ihnen auf irgendeine Weiſe ein Wert von außen her hinzugebracht oder »beigelegt« worden ſein; und dies könne nur geſchehen durch einen Akt der Beurteilung auf Grund eines »Maßſtabes«, oder einer »Idee« oder eines »Zweckes«, die nicht ſelbſt wieder dem pſychiſchen Geſchehen entnommen ſein können. Da ſie aber, wie ſchon hervorgehoben, auch nicht im entfernteſten anzugeben vermochten, woher denn jener »Maßſtab« oder jene »Norm« oder jener »Zweck« in aller Welt käme und warum es nicht willkürlich ſei, analog wie bei Maßkonventionen z. B. dieſen oder jenen Maßſtab (z. B. das Meter) auszuwählen, zeigt eben dieſer Tatbeſtand bereits, daß in ihren Vorausſetzungen ein Irrtum enthalten ſein wird. Dieſen Irrtum ſehe ich prinzipiell darin, daß jene Forſcher ſich darüber nicht beſannen, auf welche Weiſe es denn zu der ſpezifiſch pſychologiſchen Annahme wertfreier pſychiſcher Vorgänge (ganz analog aber auch hinſichtlich der Werte der äußeren Gegenſtände) kommt. Richtet man hierauf ſeine Beſinnung, ſo findet man alsbald, daß nicht eine Hinzufügung zu einem wertindifferenten Gegebenen, dem »Pſychiſchen« (gleich Gehalt der inneren Anſchauung) die Werte zuerteilt, ſondern daß umgekehrt erſt ein mehr oder minder künſtliches Wegnehmen (nicht eine Addition, ſondern eine Subtraktion gleichſam) von dem urſprünglich Gegebenen vermöge eines ausdrücklichen Nichtvollzuges gewiſſer Akte des Fühlens, Liebens, Haſſens, Wollens uſw. wertfreie Objekte ergibt. Alles primäre Verhalten zur Welt überhaupt, nicht nur zur Außenwelt, ſondern auch zur Innenwelt, nicht nur zu Anderen, ſondern auch zu unſerem eigenen Ich iſt eben nicht ein »vorſtelliges«, ein Verhalten des Wahrnehmens, ſondern immer gleichzeitig, ja nach dem vorhin Ausgeführten primär ein emotionales und wertnehmendes Verhalten. Und das heißt nicht etwa, daß wir Gefühle, Strebungen uſw. primär in uns »wahrnehmen«, wie es jene Forſcher etwa deuten könnten. Das hieße ja eben jenen Irrtum wieder vorausſetzen, den wir hier bekämpfen. Es wäre auch das Gegenteil des faktiſch Richtigen. Denn jeder

Pſychologe weiß, und neuere ſubtilere Analyſen über das »Beachten von Gefühlen«[1] haben es bis in genaue Abſtufungen des hier möglichen »Beachtens« erhärtet, daß nicht dieſelben Aktmodifikationen der Aufmerkſamkeit den Gefühlen und anderen emotionalen Geſchehniſſen gegenüber möglich ſind, die gegenüber den bildmäßigen Inhalten möglich ſind. Was wir ſagen wollen, iſt vielmehr, daß die primäre Haltung auch innerhalb der Sphäre der inneren Anſchauung oder – beſſer – des »innerlich anſchaulich Gerichtetſeins« überhaupt keine ausſchließlich oder auch nur primär wahrnehmende iſt, ſondern eine zugleich und primär wertnehmende und -fühlende. Und wir fügen hinzu: Eben weil dies der Fall iſt, wird ſogar erſt verſtändlich, daß wir nicht im ſelben Sinne ein Gefühl »beobachten« können wie etwa ein Erinnerungsbild oder ein Phantaſiebild. Was im Er-leben des Lebens das Primäre iſt, das iſt und muß im gelebten Leben, zu deſſen Erfaſſung weſensgeſetzlich »Wahrnehmung« gehört, eben das Sekundäre und nicht in denſelben Aktmodifikationen der Aufmerkſamkeit Faßbare ſein.

Daß die Werte nicht irgendwie hinzugebracht werden, das zeigt ja ſchon ganz offenſichtlich die Tatſache, daß es dem nichtpſychologiſch Geſchulten, d. h. demjenigen, der nicht wie der Pſychologe ſchon gelernt hat, aus dem konkreten Ganzen des naiven Aktvollzuges die wahrnehmenden Er-lebensakte geſondert zu vollziehen und die emotionalen Er-lebensakte zurückzuhalten, ſo überaus ſchwer wird, wertfrei zu beobachten und pſychologiſch zu denken. So ſchwierig es demjenigen, der zeichnen lernt, wird, auf die Sehdinge und ihre perſpektiviſchen Verkürzungen und Verſchiebungen hinzuſehen, anſtatt auf die primär gegebenen materiellen Dinge der natürlichen Weltanſchauung, ſo ſchwierig iſt es ſowohl in der Geſchichte der Erkenntnis als wieder in jedem einzelnen Falle dem Menſchen geworden, von den primär ſtets mitgegebenen Wertqualitäten der pſychiſchen Erlebniſſe durch Nichtvollzug der an ſie weſensgeſetzlich gebundenen Er-lebensakte des Fühlens uſw. abzuſehen. Hier erſt zeigt ſich die Notwendigkeit einer gleichzeitigen phänomenologiſchen Begründung ſowohl der Pſychologie als der Ethik in ihrem vollen Lichte. Jene Theorien von einem an das Pſychiſche notwendig heranzubringenden »Maßſtab« ſind alleſamt nur dadurch entſtanden, daß man ohne phänomenologiſche Unterſuchung und Begründung ein (wertfreies) »Pſychiſches« überhaupt vorausſetzte und dann frug, wie ihm denn auch noch Wert zukommen könne. Nun ſind aber die Wertphänomene in ihrem Weſen als Wertphänomene von der Scheidung des Pſychiſchen und Phyſiſchen völlig unabhängig. Diejenigen Werte aber, die in pſychiſchen Erlebniſſen liegen, ſind gleichfalls wieder unabhängig von dem Tatbeſtand des »pſychiſchen Erlebniſſes«, den ſchon die deſkriptive Pſychologie – geſchweige gar die reale und erklärende Pſychologie – vorausſetzt. Verſtehe ich unter Pſychiſchem alles, was in der Aktrichtung innerer Anſchauung (»Anſchauung« im Sinne aller unmittelbaren Gegebenheitsweiſe überhaupt) zu erfaſſen iſt, ſo muß ich ſagen, daß die Werte der pſychiſchen Erlebniſſe in ihnen ſelbſt gegeben ſind, ja daß ſie gerade allen ihren ſonſtigen Beſtimmtheiten gegenüber primär gegeben ſind. Inſofern iſt z. B. einem Racheimpuls der Unwert anſchaulich immanent, ohne daß irgendwelche Beurteilung über ihn zu ergehen hätte. Desgleichen einem echten Mitfühlenserlebnis der poſitive Wert. Nicht alſo erſt eine beſtimmte »Ordnung« oder der Mangel von Erlebniſſen, die einem anderen Erlebnis das Gleichgewicht halten reſp. ihre Auswirkung hemmen[1], und analoge Beziehungen ihrer führen zu Werten, ſondern jedes Erlebnis hat in dieſem Sinne ſeine, im »Fühlen« ſeiner unmittelbar anſchaulich gegebene Wertnuance in ſich. Verſtehen wir hingegen unter »pſychiſch« nicht das Gegebene in innerer Anſchauungsrichtung überhaupt, oder, wie wir ſagen wollen, das volle pſychiſche Leben (das indes von den Akten des Er-lebens dieſes Lebens gleichfalls noch ſcharf geſchieden iſt), ſondern verſtehen wir darunter den Beſtandteil dieſes »vollen Lebens«, der uns noch »gegeben« bleibt, wenn wir uns der er-lebenden emotionalen Akte, d. h. der fühlenden und praktiſchen Stellungnahmen zu unſerem eigenen Ich (oder zu anderen Ichen) ausdrücklich enthalten, ſo iſt in dieſem »Pſychiſchen« allerdings keinerlei Wert mehr gegeben, ſondern nur noch »Gefühl« irgendwelcher Art; »Wertgefühle« aber (z. B. »Achtungsgefühl« uſw.) dürfen dieſe nur darum heißen, weil in der primären Gegebenheit des »vollen Lebens« die Werte ſelbſt noch unmittelbar gegeben waren, derentwegen allein ſie ja den Namen »Wertgefühle« führen. Erſt dieſes letztere »Pſychiſche« aber, d. h. das »volle pſychiſche Leben« minus jenen Wertgegebenheiten, iſt das Material, an dem die pſychologiſche Deſkription und Beobachtung – pſychologiſche Erkenntnis überhaupt alſo – einſetzt. Alle kauſal erklärende Pſychologie hingegen ſetzt jene Beobachtung und

---

[1] Siehe hierzu Moritz Geiger: »Über das Beachten von Gefühlen« in der Th. Lipps gewidmeten Feſtſchrift.

---

[1] So z. B. Th. Lipps in ſeinen »Ethiſchen Grundfragen«, S. 64.

Deſkription ſelber wieder voraus und muß daher erſt recht von allen möglichen Werten pſychiſcher Vorgänge abſehen. Nur das lange Verkennen dieſes ziemlich verwickelten Sachverhaltes war es, was zu jener Umſchau nach »Maßſtäben«, »Normen«, »Beurteilungsgeſetzen« führte, die an ein wertindifferent Pſychiſches herangebracht, dieſem erſt Werte verleihen ſollten, – ohne daß man doch irgendwie angeben konnte, woher in aller Welt jene Maßſtäbe und Normen zu nehmen ſeien; ſofern man willkürliche Befehlsakte oder Lehren wie jene Nietzſches: die ſittlichen Werte würden »geſchaffen« oder in wertindifferente Phänomene »hineingedeutet« und es gäbe »moraliſche Phänomene« überhaupt nicht, ſondern nur eine »moraliſche Ausdeutung« ſolcher, vermeiden wollte. Indem man erſtens die Akte des Er-lebens des pſychiſchen Lebens mit dem gelebten pſychiſchen Leben verwechſelte (oder darin nur den Unterſchied des momentan aktuell gelebten Lebens und ſeiner unmittelbaren Nachdauer in der unmittelbaren Erinnerung ſah, einen Unterſchied, der mit dem obigen nicht das mindeſte zu tun hat), und indem man zweitens das »volle gelebte Leben«, in dem die Werte ſelbſt noch gegeben ſind, mit jenem Reſte verwechſelte, der von ihm nach ausdrücklicher Enthaltung der emotionalen Er-lebnisakte als Gegenſtand »innerer Wahrnehmung« (reſp. unmittelbarer Erinnerung) noch zurückbleibt, mußte man ſich nunmehr das (unlösbare) Problem ſtellen, wieſo es denn zu Werten pſychiſcher Erlebniſſe komme. Anſtatt die Erlebniswerte auf Urgegebenheiten zurückzuführen, die in Wert-er-lebniſſen erſcheinen (und weſensgeſetzlich nur in ihnen erſcheinen können), ſuchte man die Wert-er-lebniſſe (die ſich überdies gleich urſprünglich auch auf Außerpſychiſches, z. B. Phyſiſches beziehen und ebenſowohl in der Form der äußeren als der inneren, ebenſowohl in der Fremd- als der Selbſtanſchauung erfolgen können) auf bloße Erlebniswerte zurückzuführen. Dieſe ſelbſt aber ſuchte man auf Beurteilungen nach »Maßſtäben« und »Normen« einer immer mehr oder weniger konventionellen Moral zurückzuführen, die ſich als »Prinzipien«, aus denen ſich dieſer Kodex von Regeln logiſch ſchlüſſig herleiten läßt, darſtellen. Solche Reduktionen einer geltenden Moral oder gar geltender Rechtseinrichtungen und der Wiſſenſchaft von ihnen (ſiehe z. B. die Ethik Hermann Cohens) auf ihre »Prinzipien« kann uns aber für die Ethik genau ſo wenig leiſten, wie für die Erkenntnistheorie die Frage, wie »die mathematiſche Naturwiſſenſchaft« objektiv logiſch möglich ſei. (Siehe hierzu unſere früheren Ausführungen im II. Abſchnitt. 1.)

Nach der Beurteilungstheorie, wie ſie zuerſt Herbart entwickelt hat, bleibt es auch völlig uneinſichtig, wie denn jene Beurteilungen, die nach ſeinen »Ideen wohlgefälliger Willensverhältniſſe« vollzogen werden, auch nur *mögliche* praktiſche Beſtimmungsgründe für das Wollen werden können. Denn ſind alle Willensvorgänge ſtreng kauſal determiniert, und gehört es, wie es zweifellos der Fall iſt, zum *Weſen* einer »Beurteilung«, erſt *nach* dem ſchon gegebenen Willensakt einzutreten — »nach« hier nicht im Sinne zeitlicher Sukzeſſion genommen, ſondern im Sinne der zeitlichen Urſprungs*ordnung* der Akte —, ſo müßte es auch möglich ſein, *alle* Beurteilungsakte, durch die das Pſychiſche ja erſt Wert erhalten ſoll, einfach *wegzuſtreichen*, ohne daß ſich im faktiſchen Verlauf der Willensakte hierdurch auch nur das mindeſte änderte. Eine Welt *mit* Sittlichkeit und eine Welt *ohne* Sittlichkeit wären, abgeſehen von jenen mitſchwebenden Beurteilungsakten und den Geſetzen, nach denen ſie erfolgen, *völlig* identiſch. Dieſe äußerſt paradoxe Konſequenz (die durch die Tatſache, daß vollzogene Beurteilungen durch Reproduktion und Aſſoziation in das reale Seelenleben und ſeinen Kauſalverlauf ſelbſt wieder als reale Glieder eingehen, ſchon darum nicht vermieden wird, da ſie als *weſensgeſetzlich* und *urſprungsgeſetzlich* den Willensakten nachfolgend auch durch dies ihr Eingehen in den realen Kauſalverlauf doch nie eine *kauſative Rolle* für die Willensakte ſpielen könnten) iſt nicht nur der Beurteilungstheorie Herbarts, ſondern *jeglicher* Beurteilungstheorie notwendig eigen. Auch dieſer Konſequenz aber, die es zweifellos mit veranlaßt hat, daß Herbart die Ethik der Äſthetik einordnete, ſind wir durch eine richtige *gleichzeitige* phänomenologiſche Begründung der Pſychologie und der Ethik überhoben. Sind in »vollem Leben«, *ohne* irgendwelche hinzutretende mögliche Beurteilung, Werte und unmittelbar erlebbare Motivationsphänomene des Wollens und Strebens durch Werterlebniſſe überhaupt gegeben, ſo *muß* eben auch der Reſt, der durch Enthaltung der emotionalen *Er*lebnisakte als »das Pſychiſche« der Pſychologie zurückbleibt, jeweilig *anders* und *anders* beſchaffen ſein je nach der Art und Natur jener Werterlebniſſe. Und erſt recht müſſen die aus dieſen pſychiſchen Tatſachen abgeleiteten, der unmittelbaren Anſchauung tranſzendenten *realen Erlebnis*vorgänge und ihre realen Kauſalzuſammenhänge je nachdem *andere* und *andere* ſein. D. h. populär geſagt: der Menſch, der die Werte ſelbſt lebendig und adäquat fühlt und dem im Vorziehen das Höherſein dieſes oder jenes Wertes lebendig aufblitzt, wird auch dem ihn bloß betrachtenden Pſychologen und Kauſalforſcher (und auch ſich ſelbſt, ſofern er ſich ſo zu ſich verhält) ganz andere Data zur Verfügung ſtellen, als wenn er das nicht täte. Und hierzu tritt noch die weitere Tatſache, daß das Wertnehmen, wie wir zu zeigen ſuchten, allen vor-ſtellenden Akten nach einem Weſens-Urſprungsgeſetz vorhergeht, und ſeine Evidenz von der Evidenz jener letzteren weithin unabhängig iſt. Ehe daher ein »pſychiſches Erlebnis« auch nur wahrnehmbar wird – wahrnehmbar im Sinne der pſychologiſchen »Wahrnehmung«, alſo unter Enthaltung der emotionalen Er-lebnisakte, alſo als wertindifferentes Sein –, ehe es nicht etwa faktiſch für ein Individuum »wahrnehmbar«, ſondern »wahrnehmbar« überhaupt nach den Weſensgeſetzen des Urſprungs der Akte wird, – hat das volle Er-leben (mit Einſchluß der emotionalen Akte) ſein Sein oder Nichtſein, ſein ſo oder anders Beſchaffenſein bereits mitbeſtimmt. Eine eindringendere Phänomenologie der ſog. »Gewiſſensregungen« zeigt uns, daß das feinfühlige, das zarte und hurtige »Gewiſſen« doch etwas ganz weſentlich anderes iſt als der kalte, fremde und ſeiner Natur nach immer »zu ſpät« kommende »Richter«, als den es Herbart darſtellt. Betrachten wir nicht, wie der Pſychologe gelebtes Leben, einen gelebten Willensvorgang z. B. betrachtet, ſondern belauſchen die Bildungsweiſe eines ſolchen Aktes und ſeines Projekts, ſo finden wir – wie ſchon früher hervorgehoben –, daß die Werte der Strebensregung ſchon an einer Stelle des »Urſprungs« gegeben ſind, wo die Regung ſelbſt und ihre Projektrichtung noch nicht voll erlebt iſt, geſchweige gar ein beſtimmtes Projekt ſchon vorhanden iſt. So kann z. B. die Evidenz über die »Schlechtigkeit« eines Strebensimpulſes ihn ſchon im Keime erſticken und ihn aus dem möglichen Sein des Pſychologen ausſchließen. Das hier gemeinte »Erſticken im Keime« hat hierbei mit etwaiger »Verdrängung« oder »tätiger Wegdrängung« des betreffenden Impulſes ſo wenig zu tun wie mit einem bloßen »inneren Wegſehen« von ihm, reſp. einer Ablenkung der Beachtung oder des Bemerkens von ihm; denn ſowohl dieſes Wegdrängen als jene Ablenkung der Aufmerkſamkeit ſetzt irgend ein Maß der vollen Bildung jenes Strebensvorganges und ein gegebenes Projekt ſeiner bereits voraus, und damit auch eine Überſchreitung jenes »Keimpunktes«, den wir hier im Auge haben. So zeigt ſich z. B. echtes Schamgefühl nicht primär in einer Schamreaktion gegen vorhandene Einfälle einer gewiſſen Art, ſondern an erſter Stelle darin, daß dem ſchamhafteren Menſchen eben ſo vieles nicht einfällt, was dem weniger Schamhaften einfällt.[1]

---

1) Vgl. hierzu meine Arbeit über »Das Schamgefühl«, Niemeyer, Halle 1913.

Beziehen wir daher das »Fühlen von etwas« bereits auf das »etwas« möglicher Bildgegenſtände, ſo müſſen und dürfen wir ſagen, daß die Werte dieſer Bildgegenſtände vor-gefühlt werden, d. h. daß nach Urſprungsgeſetzen ihre Werte ſchon auf einer Stufe gegeben ſind, wo die Bildgegenſtände noch nicht gegeben ſind. Und eben dies gilt auch für alle nur möglichen Bildgegenſtände der inneren Wahrnehmung unſerer Erlebniſſe. Dieſes »Vor-fühlen« kann dann wieder ein ſolches in Wahrnehmung, Erinnerung und Erwartung ſein. Das letztere iſt dann als »Vorgefühl haben von etwas« auch auf die Zukunft gerichtet, fällt aber mit dem Vor-fühlen im oben definierten Sinn nicht zuſammen. Denn dieſes »Vorfühlen« iſt ebenſo im Nacherleben eines vergangenem Erlebniſſes vorhanden. Sein Wert wird im Nacherleben dann vor-gefühlt.

Daß von dieſer fundamentalen Tatſache unſeres geiſtigen Lebens aus auch auf die dunklen Fragen des Freiheitsproblems mancherlei Licht fällt, wird ſich in der Folge zeigen. Und damit wird ſich auch zeigen, wie wenig die mit der Beurteilungstheorie der ſittlichen Werte ſtets eng verbundene Behauptung ſtichhaltig iſt, es ſei die kauſale Determiniertheit der Willensakte für ihren ſittlichen Wert vollſtändig gleichgültig; ebenſo gleichgültig wie es für die äſthetiſchen Werte ſei, z. B. der Schönheit eines Edelſteines, daß dieſer Edelſtein nach Kauſalgeſetzen notwendig entſtanden iſt. Daß dieſe Behauptung den Tatſachen völlig widerſpricht, ſcheint mir nicht geſagt werden zu müſſen. Der Grund aber hierfür wird ſpäter in anderem Zuſammenhange erhellen.

2. Wert und Sollen.

a) Wert und ideales Sollen.

Innerhalb des Sollens hatte ich bereits das »ideale Sollen« von allem Sollen, das zugleich die Forderung und den Befehl an ein Streben darſtellt, unterſchieden. Wo immer von »Pflicht« oder von »Norm« die Rede iſt, da iſt nicht das »ideale« Sollen, ſondern bereits dieſe ſeine Spezifizierung zu irgendeiner Art des Imperativiſchen gemeint. Dieſe zweite Art des Sollens iſt von der erſten inſofern abhängig, als alle Pflicht immer auch das ideale Seinſollen eines Willensaktes iſt. Sofern ein idealer Sollensinhalt gegeben iſt und auf ein Streben bezogen wird, ergeht von ihm an dieſes Streben eine Forderung. Ein ſolches Forderungserlebnis iſt alſo nicht etwa das ideale Sollen, ſondern es iſt eine Folge ſeiner. Dieſe Forderung wird, ſei es durch das innere Kommando des Sich-verpflichtet-wiſſens, ſei es durch von außen kommende Akte wie

»Befehl« und »Rat« reſp. »Beratung«, reſp. »Empfehlung« irgendwie nachdrücklich gemacht.

Die ſpezifiſche Form: »du ſollſt« dich ſo und ſo verhalten kann verſchiedenen Akten Ausdruck geben. Sie kann unter Umſtänden (aber dann in inadäquat ſprachlicher Weiſe) die bloße Mitteilung enthalten, daß der Sprechende will, daß der Andere dies tue. Die adäquate Ausdrucksweiſe wäre indes dann: »ich teile dir mit, daß ich will, daß du dies tuſt.« Gemeinhin aber entſpricht dieſer Form ein Doppeltes: erſtens die Behauptung, daß ein ſolches Handeln des Anderen der Forderung eines idealen Sollens entſpricht[1], und zweitens der unmittelbare Ausdruck und die Kundgabe des Willens des Anredenden, daß der Andere, dieſer Forderung Gehör gebend, in einer beſtimmten Weiſe handle. Im ſtrengſten Sinne haben dieſen Sinn allein die Befehle der Autorität.

Der »Befehl« iſt alſo niemals bloß eine Mitteilung, daß der Befehlende dies wolle, ſondern er ſtellt einen eigenen Akt dar, durch den auf die Willens- und Machtſphäre des Anderen unmittelbar und ohne ſolche »Mitteilung« eingewirkt wird. Darum iſt die allerſchärfſte Form des Befehls diejenige, in der die Exiſtenz des fremden Willens ſprachlich überhaupt nicht berückſichtigt wird, wie in der Form: »du tuſt das« (»ſuggeſtiver Befehl«).

Von den echten Befehlen ſind völlig zu ſcheiden die ſogenannten »pädagogiſchen Befehle«, die analog den »pädagogiſchen Scheinfragen« im Grunde nur Scheinbefehle ſind. In Wirklichkeit iſt der Akt, der dem pädagogiſchen Befehlsſatz zugrunde liegt, nur ein Rat. Das Weſen des Rates iſt in der Form gegeben: »es iſt für dich das Beſte, wenn du das tuſt, und ich will, daß du das Beſte für dich tuſt.« Der Unterſchied vom Befehl iſt hier klar: einmal handelt es ſich hier nicht um das, was gut und ſchlecht, reſp. ſein- und nichtſeinſollend für ein Wollen überhaupt iſt, ſondern nur für das Wollen dieſer Individualität. Zweitens geht der Willensakt nicht unmittelbar darauf, daß die Handlung, die (idealiter) ſein »ſoll«, durch den Angeredeten »geſchehe«, ſondern darauf, daß er ſie (durch einen freien Akt ſeines Willens) tue. Die Grenze aller pädagogiſchen Scheinbefehle beſteht daher darin, daß ſie nur berechtigt ſind, ſofern der Erzieher die Überzeugung hat, daß der Zögling, ſofern er als reif und entwickelt gedacht wird, eben dies von ſelber getan hätte, was ihm befohlen wird. Ein Erzieher, der nicht der Überzeugung ſein kann, daß der *reife* Zögling aus freien Stücken täte, was er ihm zu »befehlen« ſich für verpflichtet hält, hat die Aufgabe, dieſe Erziehung niederzulegen.[1]

---

[1] Ob dieſe Behauptung auch der Überzeugung entſpricht, iſt eine andere Frage.

Neben dem erzieheriſchen *Scheinbefehl* ſteht als eine andere Art, in der Jemand auf das, was er »ſoll«, hingewieſen wird, der »Rat«, die »Beratung« und die »Empfehlung«. Obgleich der pädagogiſche Scheinbefehl im Grunde nur einen »Rat« (objektiv) darſtellt, iſt ſeine Wirkſamkeit doch an dieſe »ſcheinbare Form« des Befehlens geknüpft. Auch geht er z. B. bei Maſſenerziehung nicht unmittelbar auf das, was für das Individuum gut iſt, ſondern knüpft ſeine Inhalte an den *typiſchen* Entwicklungsgang des Menſchen an. Anders der echte und ſich als Rat unmittelbar darſtellende Rat, innerhalb deſſen ich den »Freundesrat« und den Rat der »Autorität« unterſcheide (z. B. die »evangeliſchen Räte der kirchlichen Autorität«). Der Freundesrat ergeht unmittelbar an das Individuum; er ſtellt die Mitteilung dar, was man für dieſes *Individuum* in einem beſtimmten Falle für das Beſte hält, *und* den daran geknüpften Willensausdruck, daß es dieſes Beſte erwähle. Im zweiten Falle ergehen die Räte an beſtimmte *Typen* von Menſchen. Dieſe Typen dürfen indes nicht »definiert« werden und noch weniger dürfen durch die Autorität die Individuen *bezeichnet* werden, an die die Räte ergehen, vielmehr iſt es *Sache eines Jeden*, darüber zu befinden, ob er ſelbſt zu dem »Typus« gehöre, an den die Räte ergehen, d. h. ob er ſie zu befolgen »berufen« iſt oder nicht. Darum kann es ſein, daß, ſofern ein Unberufener Räte ſolcher Art befolgt, er ſchlechter handelt, als ſofern er ſie nicht befolgt hätte. Im »Rat« ſteckt indes immer noch ein *Willensausdruck*; er iſt nicht eine *bloße* Mitteilung deſſen, was ein anderer im idealen Sinne ſoll. Dagegen iſt in der ſittlichen »Beratung« nur eine Beihilfe zur ſitt-

---

1) Der Verſuch einer großen Anzahl der Philoſophen der Aufklärung, den autoritativen Befehl (ſei es des Staates, ſei es der Kirche) in einen bloß pädagogiſchen *Scheinbefehl* aufzulöſen (pädagogiſche Theorie der Autorität), iſt ſo *unſinnig*, wie umgekehrt der Verſuch, dem Erzieher die Vollmacht *autoritativer* Befehle zu erteilen – wie es im Geiſte der Herbartſchen Pädagogik liegt. Wie die pädagogiſche Frage nicht wirklich »fragt«, die Frage*form* vielmehr nur ein Mittel iſt, ein Wiſſen des Zöglings zu aktualiſieren (reſp. ein Mittel, feſtzuſtellen, was er weiß), ſo iſt der pädagogiſche Befehl kein echtes Befehlen, ſondern die Befehls*form* hier nur ein Mittel, die zentraleren Willensintentionen *wach* zu machen und zu ihrem adäquaten Projekt zu führen — im Sokratiſchen Sinne. Siehe hierzu die ſchöne und tiefe Darſtellung, die A. Riehl vom »pädagogiſchen Genius« des Sokrates entwickelt (Einleitung in die Philoſophie).

lichen Erkenntnis deſſen, was ſein ſoll und was nicht ſein ſoll, zu ſehen, *nicht* aber ein Willensausdruck. »Empfehlung« iſt die bloße Mitteilung, was man als ſeinſollend für einen Anderen hält, ohne Willensausdruck und *ohne* unmittelbare Beihilfe zu ſeiner eigenen ſittlichen Erkenntnis. Völlig zu ſcheiden von dieſen Akten iſt endlich der bloße »Vorſchlag«, der ſich überhaupt nicht auf Seinſollendes, ſondern nur auf die *Technik* der Verwirklichung eines *Seinſollenden* bezieht.

Iſt ein als (ideal) »geſollt« Gegebenes auch unmittelbar als ein »Gekonntes« gegeben, ſo entſpringt aus dieſem Tatbeſtand der Begriff der »Tugend«. Tugend iſt die unmittelbar erlebte *Mächtigkeit*, ein Geſolltes zu tun. Im Falle des unmittelbar erfaßten Widerſtreites von (ideal) Geſolltem und Gekonntem reſp. in der unmittelbaren Erfaſſung des *Nichtkönnens* oder der *Ohnmacht* gegenüber einem als ideal geſollt Gegebenen entſpringt der Begriff des *Laſters*. Wäre das Sollen, wie Spinoza und Guyau (und viele andere) meinen, überhaupt nur das Bewußtſein eines höheren »Könnens«, ſo gäbe es keine Tugend, ſondern allein »Tüchtigkeit«. »Verdienſtvoll« iſt das Wollen und Tun eines ideal Geſollten, deſſen Gehalt den Gehalt der *allgemeingültigen* »Normen« an Wert überragt.

Gäbe es aber keinen unmittelbaren Tatbeſtand des »Könnens von Etwas«, deſſen faktiſches Tun wir nie erfahren oder vollzogen haben, und wäre alles »Ich kann, was ich ſoll« nur ein auf das unmittelbare Sollenserlebnis aufgebautes, aber anſchaulich unerfüllbares »Poſtulat« (gemäß dem Satze Kants »Du kannſt, denn du ſollſt«), ſo gäbe es gleichfalls keine »Tugend«, ſondern allein eine (diſpoſitionelle) *Fertigkeit, ſeine einmal* getane Pflicht *wiederholt* zu tun.

»Erlaubt« iſt ein ideal als nichtſeinſollend Gegebenes, für deſſen Nichttun oder für deſſen Unterlaſſung ein unmittelbares »Nichtkönnen« gegeben iſt, das aber gleichzeitig den *allgemeingültigen* Normen *nicht* widerſtreitet. Die Gegner dieſer Begriffe »Verdienſtlich« und »Erlaubt« ſagen, etwas ſei entweder pflichtgemäß oder pflichtwidrig, und es könne daher kein Erlaubtes und kein Verdienſtliches geben. Beide Begriffe ſetzten Heteronomie voraus, reſpektive unkritiſche Annahme von Pflichtgeboten durch eine Autorität. Dies wäre in der Tat der Fall, *wenn* das Geſolltſein im »idealen« Sinne anſtatt auf objektiver Wert*einſicht* auf der inneren Notwendigkeit des Pflichtbewußtſeins *gegründet* wäre; da dies indes nicht der Fall iſt, iſt auch jene Behauptung und die Lehre von der ſog. »Unendlichkeit der Pflicht« nicht ſtichhaltig.

Kehren wir nun zurück zu dem Verhältnis des idealen Sollens zu den Werten. Dieſes Verhältnis iſt grundſätzlich durch die zwei Axiome geregelt: alles poſitiv Wertvolle ſoll ſein, und alles negativ Wertvolle ſoll nicht ſein. Der damit ſtatuierte Zuſammenhang iſt kein gegenſeitiger, ſondern ein einſeitiger. Alles Sollen iſt fundiert auf Werte, wogegen Werte durchaus nicht auf ideales Sollen fundiert ſind. Vielmehr iſt ohne weiteres zu ſehen, daß in der Geſamtheit der Werte nur diejenigen Werte mit dem Sollen in unmittelbarer Verbindung ſtehen, die gemäß unſerer früheren Axiome in dem Sein (reſp. Nichtſein) von Werten beruhen. Jene Axiome lauteten: »das Sein des poſitiven Wertes iſt ſelbſt ein poſitiver Wert«, »das Sein des negativen Wertes iſt ſelbſt ein negativer Wert« uſw. Werte ſind in bezug auf Exiſtenz und Nichtexiſtenz prinzipiell indifferent gegeben. Dagegen iſt alles »Sollen« ohne weiteres auf die Sphäre der Exiſtenz (reſp. Nichtexiſtenz) von Werten bezogen. Dies tritt ſchon ſprachlich hervor. Wir können ſagen »es war in dieſem Falle gut, ſo zu handeln«, dagegen ſagen wir nicht »dies hatte ſo ſein ſollen«, ſondern nur »dies hätte ſo ſein ſollen«. Das Sollen iſt alſo nicht ebenſo indifferent gegen das mögliche Sein und Nichtſein ſeines Inhalts wie der Wert. Alles Sollen iſt daher ohne weiteres ein Seinſollen von etwas. Es gibt alſo keine beſondere Kategorie des »Soll-Seins«, ſo daß an die Stelle der Materie dieſer Kategorie irgendwelche Inbegriffe von Werten wie »gut«, »ſchön« uſw. und als weiterer Teil dieſes Inbegriffs auch der Wert des Seins ſolcher Werte treten könnte![1] Damit iſt aber auch gegeben, daß wir, wo immer wir ſagen, es »ſolle« etwas ſein, dieſes Etwas – im ſelben Akte – »als« nichtexiſtierend auffaſſen (reſp. beim Nichtſeinſollen »als« exiſtierend). Wohl iſt das Sollen – wie ſchon geſagt – völlig unabhängig von der Beziehung auf die Zukunft; auch auf Gegenwärtiges und auf Vergangenes zielt das ideale Sein- und Nichtſeinſollen. Inſofern hat Kant völlig recht, wenn er ſagt, daß »das Gute ſein ſolle, auch wenn es niemals und nirgends geſchehen wäre«. Jede Zurückführung des Sollens auf die Richtung einer faktiſchen »Entwicklung« iſt daher verfehlt. Alle die bekannten Verſuche der evolutioniſtiſchen Ethik, das »was ſein ſoll« erſt herleiten zu wollen aus einer faktiſchen »Entwicklungstendenz«, ſei es der »Welt« (Hartmann), ſei es des »Lebens« (Spencer), ſei es der Kultur (W. Wundt), und dasjenige Geſchehen, Wollen, Tun uſw. ſeinſollend zu nennen, das in der Richtung dieſer Entwicklung liegt, nichtſeinſollend aber das, was dem Geſchehen in dieſer Richtung widerſtreitet, ſind völlig verfehlt. Die »Welt«, in der Seinſollendes geſchieht, iſt eben eine andere Welt als jene, in der es nicht geſchieht, und »entwickelt« ſich auch anders. Die evolutioniſtiſche Ethik wird immer die Ethik der ſieben Schwaben bleiben, von denen jeder den anderen vorangehen heißt. Auch für die möglichen »Entwicklungsrichtungen« ſelbſt gilt noch, daß ſie entweder ſeinſollende oder nichtſeinſollende ſind. Andererſeits iſt es aber auch irrig, den Begriff der Entwicklung ſelbſt ſchon als eine Veränderungsreihe zu beſtimmen, die auf die Realiſierung eines poſitiven (oder negativen) Wertes abzielt oder gar ſchon ihrem Weſen einen Zweck unterzulegen. Denn dieſe Fundamente kommen erſt für die Begriffe des »Fortſchrittes« und »Rückſchrittes« innerhalb einer Entwicklung in Frage, die mit dem Weſen einer Entwicklung noch nichts zu tun haben. Entwicklung iſt lediglich ein durch Summierung von teilbaren Raum- und Zeitinhalten (irgendeiner Art) nicht mehr begreifliches Füllewachstum irgendeiner Totalität. Hierin ſteckt keinerlei Wertbegriff. Gerade und nur darum kann die »Richtung« einer Entwicklung (ein Begriff, der keinerlei Wert, Zweck, ja nicht einmal den Begriff des »Zieles« vorausſetzt) ſelbſt noch der Träger von poſitiven und negativen Wertprädikaten ſein. Wäre Entwicklung hingegen ſchon durch einen Wert fundiert (im Rickertſchen Sinne), ſo könnte es auch negativwertige »Entwicklungen« (und poſitivwertige Dekadenzen) gar nicht geben. Jede Entwicklung wäre eo ipso auch eine poſitivwertige Entwicklung. Gleichwohl aber gehört es zum Weſen eines als poſitiv geſollt gegebenen Inhalts, daß dieſer Inhalt gleichzeitig und im ſelben Akte als nichtexiſtent gegeben iſt. Wohl ſagen wir häufig, »ſo iſt es und ſo ſoll es ſein«. Einmal aber haben wir in dieſem Falle zwei voneinander verſchiedene Akte, durch die nur die objektive Identität eines Geſollten und eines Exiſtierenden feſtgeſtellt wird. Dazu kommt, daß in ſolchen Fällen der Satz: »ſo iſt es« nicht auf den Wert des betreffenden Seins abzielt, ſondern nur auf den Sachverhalt, der dieſen Wert trägt. Niemals kommt es vor, daß wir etwa ſagen, »dies iſt gut und es ſoll es auch ſein«, wohl aber »er iſt unglücklich und er ſoll es auch ſein«, »er verteidigt ſich und er ſoll es auch«. Was wir hier behaupten, iſt nur, daß das Nichtſein des Wertes, auf den das Sollen zurückgeht, bei allen Seinſollensſätzen vorausgeſetzt iſt (reſp. das Sein des Unwertes bei Nichtſollensſätzen). Auch ſolche Sätze gibt es, in denen das »ſo ſoll es auch ſein« ein bloß unangemeſſener Ausdruck iſt für einen Satz von der Form: »es iſt recht ſo«. »Recht ſein« aber beſteht in der Koinzidenz des Wertes, der idealiter ſein ſoll, mit der Exiſtenz dieſes Wertes.[1]

---

[1] Eine Annahme ſolcher Art ſcheint mir G. Simmel in ſeiner »Kritik der moraliſchen Grundbegriffe« zu machen.

Da es ein Sollſein, deſſen *Materie* bloß das Sein wäre, nicht gibt, ſo ſteht dem »Seinſollen« ſtets ein »Nichtſeinſollen« entgegen, das als eine verſchiedene Qualität des Sollens ſelbſt zu qualifizieren iſt und vom Seinſollen eines Nichtſeins ſtreng zu ſcheiden iſt. Das Sein und Nichtſein kann natürlich auch zur *Materie* des Sollens, eines Seinſollens und Nichtſeinſollens gehören. Von poſitiven Werten gilt das Seinſollen, von negativen das Nichtſeinſollen.

Der letzte Sinn auch eines jeden poſitiven Satzes, z. B. »es ſoll ſein, daß Gerechtigkeit in der Welt iſt«, »es ſoll ſein, daß Schadenerſatz geleiſtet werde«, enthält alſo ſtets und notwendig den Hinblick auf einen Unwert: den Hinblick nämlich auf das Nichtſein eines poſitiven Wertes.[2] Und hieraus folgt: Das Sollen kann niemals aus ſich heraus angeben, *was* die *poſitiven* Werte ſind, ſondern es beſtimmt ſie immer nur als die Gegenteile der negativen Werte. *Alles* Sollen (nicht etwa nur das Nichtſeinſollen) iſt daher darauf gerichtet, Unwerte auszuſchließen; *nicht* aber poſitive Werte zu ſetzen!

Der Beweis für dieſen (äußerſt wichtigen) Satz liegt bereits in dem früher Geſagten. Gehen alle Akte des Sollens auf Werte, die »*als*« nichtſeiend gegeben ſind (gleichgültig ob ſie faktiſch ſind), ſo müſſen auch die poſitiven Sollensſätze auf als »nichtſeiend gegebene

---

[1] Erſt recht hat natürlich das Nichtſeinſollen den Hinblick auf einen negativen Wert, nämlich den Hinblick auf das Sein eines Unwertes zur Vorausſetzung.

[2] Die ſehr wichtige Klaſſe von Sätzen, welche die Sätze von der Form: »Es iſt recht, daß . . .« und »es iſt unrecht, daß . . .« darſtellen, ſoll hier nicht genauer unterſucht werden. Doch hebe ich hervor: 1. Das Rechtſein und Unrechtſein bildet den letzten phänomenalen Anknüpfungspunkt für die alles »Recht« und alle die Idee der »Rechtsordnung« betreffenden Unterſuchungen. 2. Die Idee des Rechts knüpft hierbei an das *Unrechtſein* an (nicht an das Rechtſein), ſo daß »rechtmäßig« oder der »Rechtsordnung gemäß« *alles iſt, was nicht ein Unrechtſein einſchließt*. Niemals kann daher (bei genauer Reduktion) die Rechtsordnung ſagen, *was* ſein ſoll (oder *was* recht iſt), ſondern immer nur, was nicht nichtſeinſoll (oder nicht unrecht iſt). Alles, was *innerhalb* der Rechtsordnung *poſitiv* geſetzt iſt, iſt reduziert auf pure Rechtſeins- und Unrechtſeinsverhalte ſtets ein *Unrechtſeinsverhalt*; ein Unrechtſeinsverhalt, der aber durch das »Recht« und ſeine »Ordnung« regiert wird. (Das »Geſetz« iſt hierbei nur eine Technik zur Realiſierung der Rechtsordnung.) 3. Unrechtſein und Rechtſein iſt ſelbſt noch Träger von Werten, eo ipso alſo *nicht* ihr Urſprung. 4. »Richtig« iſt ſtets ein *Verhalten*, und zwar ein ſolches, deſſen Sein recht iſt.

Werte« gehen. Nun gilt aber das Axiom: das Sein des poſitiven Wertes iſt ſelbſt ein poſitiver Wert, und das Nichtſein des poſitiven Wertes iſt ein *Unwert*. Hieraus folgt (ſyllogiſtiſch), daß auch die poſitiven Sollensſätze auf *negative Werte* gehen. Da nun aber die poſitiven Sollensſätze ſprachlich und ihrem Ausdruck nach auch Namen für poſitive Werte enthalten, wie z. B. »das Gute ſoll ſein«, ſo können die poſitiven Werte hier immer nur als Gegenteile zu den Übeln als die X, Y, Z, die *Gegenteile* von den Übeln ſind, auf die wir *faktiſch* hinblicken, gemeint ſein.

Es gibt keine »Wertnotwendigkeit«, ſondern nur Weſenszuſammenhänge von Werten; es gibt aber eine »Notwendigkeit des Sollens«. Dieſe Notwendigkeit eines poſitiv Geſollten iſt aber immer nur das Sollen des Nichtſeins vom Gegenteil des poſitiven Wertes. Es ſteht hier alſo genau ſo, wie bei der theoretiſchen Notwendigkeit, »daß B zu A gehört«. Eine ſolche bedeutet ſtets, daß das Gegenteil unmöglich iſt.

Es liegt daher jedem Sollensſatz ein poſitiver Wert »zugrunde«, den er ſelbſt aber niemals enthalten kann. Denn was überhaupt »geſollt« iſt, iſt urſprünglich niemals das Sein des Guten, ſondern nur das Nichtſein des Übels. Ausgeſchloſſen iſt es daher, daß je ein Sollensſatz der *Einſicht* in das, was poſitiv gut iſt, widerſprechen oder dieſer Einſicht übergeordnet werden könnte. Weiß ich z. B., was zu tun für mich gut iſt, ſo kümmert es mich nicht im mindeſten, »was ich ſoll«. Sollen ſetzt voraus, daß ich wiſſe, was gut iſt. Weiß ich aber unmittelbar und voll, was gut iſt, ſo beſtimmt auch dieſes fühlende Wiſſen *unmittelbar* mein Wollen, ohne daß ich durch ein »ich ſoll« einen Durchgang nehmen müßte.

Auch jene Ethik alſo, die es vermeidet vom *Pflicht*gedanken auszugehen, und die nur das ideale Sollen zum Ausgangspunkte ihrer Unterſuchungen macht, muß auf Grund der obengenannten axiomatiſchen Verhältniſſe, die zwiſchen Wertſein und Sollen beſtehen, ſtets einen bloß negativ *kritiſchen Charakter* annehmen. Ihre ganze Einſtellung iſt ſo geartet, daß ſie alle poſitiven Werte erſt *im Hinblick* auf negative Werte und jene als die bloßen Gegenteile dieſer gewinnt. Verbindet ſich aber damit gar noch eine Neigung, das ideale Sollen mit dem Pflichtſollen zu verwechſeln, oder das ideale Sollen erſt aus dem Pflichtſollen *abzuleiten*, ſo muß ſich eine ſonderbare Art von Negativismus und gleichſam Berührungsangſt vor allen exiſtierenden ſittlichen Werten und vor aller *Verwirklichung* des Guten in Tat und Geſchichte einſtellen, – eben jene Geiſtesrichtung, die ſchon Hegel in ſeiner Phänomenologie des Geiſtes an den Aufſtellungen Kants und Fichtes ſo treffend und anſchaulich geſchildert hat. Gehört es zum Weſen des Guten, ein auch im Sinne des Pflichtſollens »Geſolltes« zu ſein, und beſteht es eben hierin – ſo müßte ja das Gute, indem es verwirklicht wird, auch geradezu aufhören das Gute zu ſein und ein ſittlich Indifferentes werden. Das Gute wäre hier gleichſam ſo an die Sollensregion feſtgebunden, daß es in die Sphäre des exiſtierenden Seins auch gar nicht treten könnte, ohne ſein Weſen aufzugeben, und es gälte wirklich und ernſthaft der paradoxe Satz Goethes: »Der Handelnde iſt immer gewiſſenlos«. Nur der Ausgangspunkt von der Idee des Wertes, der gegenüber der exiſtentialen Sphäre und der Sollensſphäre noch indifferent iſt und alles Sollen fundiert, vermag das Grundgebrechen jenes kritiſchen und zerſetzenden Negativismus gegen alle exiſtierenden Werte zu vermeiden. Freilich muß es auch mit peinlichſter Sorgfalt vermieden werden, daß die Werte, anſtatt ihrem Weſen gemäß als indifferent gegen Sein und Sollen gefaßt zu werden, als der exiſtentialen Sphäre von Hauſe aus zugehörig genommen werden, als wären ſie von vorhandenen Fakten, Menſchen, Handlungen, Gütern uſw. abſtrahiert.[1] Denn in dieſem Falle ergibt ſich notwendig jene Anbetung und Rechtfertigung des Hiſtoriſchen, in die z. B. Hegel als in einen nicht minder großen Irrtum als jener iſt, den er ſo treffend aufwies und tadelte, ſchließlich verfallen iſt, und den alle »evolutioniſtiſche« Ethik mit ihm teilt.

b) Das normative Sollen.

Ein ideales Sollen, wie »Gutes ſoll ſein«, wird zur Forderung, indem ſein Inhalt zugleich in Hinſicht auf ſeine mögliche Realiſierung durch ein Streben erlebt wird. Nur aus dieſem Grunde iſt die Frage möglich: »warum ſoll ich tun, was ſein ſoll?« Wäre das Sollen überhaupt nur und von Hauſe aus eine »Forderung« oder ein erlebter Imperativ, wie dies z. B. Rickert und Lipps beſchrieben haben, ſo könnte dieſe Frage nie geſtellt werden und das Problem der »Verbindlichkeit« von Sätzen des Seinſollens für einen Willen würde nicht exiſtieren. Die Antwort aber auf dieſe Frage iſt, daß es auch für das Sein eines beſtimmten Strebens und Wollens noch ein ideales Sollen gibt. Wenn Schopenhauer bemerkt, es ſei ſinnlos, von einem Wollen-ſollen zu reden, da es nur Sinn habe, von einem Tun-ſollen zu reden, ſo iſt dieſe Bemerkung für das normative Sollen, das ſelbſt ſchon die erlebte Beziehung auf ein Wollen

---

1) Siehe hierzu den I. Abſchnitt der Abhandlung.

einſchließt, durchaus zutreffend, *nicht* aber für das ideale Sollen überhaupt. Damit ein ideales Sollen zur Forderung werde, die an einen Willen ergeht, iſt ein *Befehlsakt*, wie immer dieſer auch an das Wollen herankomme, ſei es durch die Autorität, ſei es durch Tradition, immer die *Vorausſetzung*. Dies gilt auch für den Begriff der *Pflicht*. Mit vollem Recht hat bereits Herbart hervorgehoben, daß *jede* Idee von Pflicht auf eine Verpflichtung durch einen Befehl zurückgehe. Von einer gleichſam freiſchwebenden »Pflicht«, die man Niemandem gegenüber hätte und die auch durch keinen Befehl einer Autorität auferlegt worden wäre, zu ſprechen, wie dies Kant tut, hat demnach *keinen* Sinn.[1] Desgleichen hat es, wie gleichfalls ſchon Herbart richtig geſehen hat, *keinen* Sinn, von einer »Selbſtverpflichtung« zu reden. Es gibt Pflichten »gegen ſich ſelbſt«, aber keine »Selbſtverpflichtung«, ſo daß das Verpflichtende und Verpflichtete dasſelbe wäre. In der Rede »ich verpflichte mich, dies zu tun«, iſt nur gemeint, daß wir etwas zu tun oder zu leiſten als Pflicht gegen einen anderen (ſei es uns oder ihm zu tun) anerkennen. Wie es nun ſchon in der Natur des idealen Sollens liegt, daß nur da vom Sollen geredet werden kann, wo der Wert als ein Nichtſeiender gegeben iſt, ſo gehört es nun auch zu jeder Art von *Imperativ*, daß er ſtets auf die Setzung eines Wertes geht, auf den das Streben nicht in urſprünglicher Intention bereits bezogen iſt. Wo das der Fall iſt, hat es keinen *Sinn*, von »Pflicht«, »Norm«, »Imperativ« zu reden. Das heißt aber nach allem früher Ausgeführten, daß jedem imperativiſchen Satz ein (ideales) Nichtſeinſollen eines *Strebens* zugrunde liegt. Darum erſcheinen auch hiſtoriſch Verbote ſtets *vor* Geboten (ſ. Dekalog). Auch die Gebote geben die Werte, die ſie zu verwirklichen gebieten, fundiert auf die erblickte *mögliche Gegenregung des Strebens* gegen deren Realiſierung, und da eine ſolche Gegenregung ſelbſt *ſchlecht* iſt, fundiert auf das *Erblicken von Schlechtem*. Daraus erſehen wir, daß jede imperativiſche Ethik, d. h. jede Ethik, die vom Pflichtgedanken als dem *urſprünglichſten* ſittlichen Phänomen ausgeht und von hier aus erſt die Ideen von Gut und Schlecht, von Tugend und Laſter uſw. gewinnen will, von Hauſe aus einen bloß *negativen, kritiſchen und repreſſiven* Charakter hat.

---

[1] Denn man kann ſich ſelbſt weder »befehlen« noch ſich »gehorchen«, ſondern allein »ſich etwas vornehmen«, wobei der Vorſatz dann in gewiſſen Fällen wie »zwingend« auf das Wollen wirken kann. Auch kann man »ſich geloben« – aber dies nur »bei« einem anderen (z. B. Gott).

Ein konſtitutives Mißtrauen nicht nur in die menſchliche Natur, ſondern in das Weſen ſittlicher Akte überhaupt iſt hier geradezu die Vorausſetzung aller ihrer Aufſtellungen. Dagegen iſt es eine völlig irrige Behauptung, die Schopenhauer weit verbreitet hat, daß alle religiöſe Ethik und insbeſondere jede Ethik, die das Gute und Schlechte auf Gott zurückführe, einen imperativiſchen Charakter haben müſſe, und daß darum der imperativiſche Charakter der Ethik Kants nur eine Folge eines ihm ſelbſt verhüllt bleibenden Ausgehens vom göttlichen Willen bei der Begründung des Sittengeſetzes ſei. In Wirklichkeit trifft dieſe Behauptung durchaus nicht für jede religiöſe Ethik zu, ſondern nur für eine ſolche, die, wie die jüdiſche Ethik und wie z. B. jene der ſkotiſtiſchen Theologie innerhalb der Scholaſtik, die Ideen von Gut und Böſe ſelbſt auf einen geſetzgebenden Willen – den Willen Gottes – zurückführt.[1] Daneben aber ſtehen jene völlig davon verſchiedenen Faſſungen, die entweder das Gute nicht in den Willen, ſondern in das »Weſen Gottes« ſetzen (Thomas v. Aquino), und endlich jene tiefſten Faſſungen, wonach jedes gute Verhalten ein Verhalten »in« Gott iſt (amare »in« deo, velle »in« deo, credere »in« deo) d. h. ein Verhalten ſolcher Art, daß der vom Menſchen vollzogene Akt der ſittlichen Einſicht reſp. des ihr folgenden ſittlichen Willens von dem Akt Gottes ſelbſt als real geſchieden, aber als unmittelbar identiſch ſeinem Inhalt nach und als koinzidierend mit dem Inhalt der göttlichen Erkenntnis- und Willensakte unmittelbar erlebt und gegeben iſt. Alle »Geſetze« normativer Art, alle Imperative ſind dann von dem in dieſem religiöſen Grundverhältnis gegebenen intuitiven Gehalte von Gut und Schlecht bereits als »abgeleitet« und auf die kirchliche Autorität zurückgehend zu erachten. Es iſt darum gleich irrtümlich, dieſe Koinzidenz des göttlichen und menſchlichen Aktes in ihrem Inhalte (die immer – im Gegenſatz zum Pantheismus – den Beſtand von zwei verſchiedenen realen Akten vorausſetzt) entweder zur realen Identität des Aktes ſelbſt ſich ſo ſteigern zu laſſen, daß, wie bei den Pantheiſten,

---

1) Eben dies tut aber auch Kant inſofern, als er ja auch die Idee des Guten, anſtatt ſie auf einen materialen Wert zurückzuführen, auf die Idee eines geſetzmäßigen Wollens (freilich nicht des göttlichen, ſondern des »autonomen« Vernunftwollens) zurückleitet. Kant iſt alſo methodiſch durchaus Skotiſt. Dieſe Tatſache und ihre bedeutſamen Konſequenzen ſcheint mir Auguſt Meſſer in ſeinem dankenswerten Vergleiche der Thomiſtiſchen und Kantiſchen Ethik (ſ. Kants Ethik, Leipzig 1904, S. 291 u. d. F.) überſehen zu haben.

Gott ſelbſt im Menſchen »denkt«, »will«, »liebt« uſw., oder den Willensakt des endlichen Weſens als einen bloßen Akt des »Gehorſams« gegen göttliche Imperative und Befehle aufzufaſſen, wie dies bei den zehn Geboten noch vorausgeſetzt iſt.[1] »Befehlen« kann ſtreng genommen nur die kirchliche Autorität, und wenn ſie Gott ſelbſt befehlen läßt, ſo verhüllt ſie nur die eigene Verantwortung für den ſittlichen Wert ihrer Befehlsakte unter der Idee Gottes. Alle Imperative, auch der kategoriſche Imperativ, wenn es einen ſolchen gäbe, ſind ſelbſt nur berechtigte Imperative, wenn ſie auf ein ideales Sollen und indirekt auf den dazu gehörigen Wert zurückgehen. Sie ſind alſo ſelbſt noch Gegenſtände von Rechtſeins- und Unrechtſeinsſätzen.

Ja es beſteht hier ein viel überſehenes eigenartiges Weſensverhältnis zwiſchen dem Rechtſein und Unrechtſein von Geboten und Verboten zum Wollen, an das ſie ergehen. Ein »Gebot« (reſp. Verbot) iſt ein Befehl dann, wenn dem Befehlenden der Inhalt des Befehles gleichzeitig als ein ideal Seinſollendes gegeben iſt. Und die erſte Bedingung ſeines Rechtſeins iſt, daß dieſes ihm »als« ideal Seinſollendes Gegebene auch ein objektiv Seinſollendes iſt, d. h. das Seinſollen eines Guten. Aber dies iſt nicht die einzige Bedingung, damit ein Befehl ein Gebot bzw. Verbot wird – bzw. ein berechtigtes Gebot. Die zweite Bedingung iſt, daß wer gebietend oder verbietend befiehlt, auch erblickt habe, daß in dem Weſen, dem er gebietet oder verbietet, eine Strebenstendenz »gegen« jenes ideal Seinſollende (d. h. eine Widerſtrebenstendenz) vorliegt (reſp. eine Strebenstendenz nach dem ideal Nichtſeinſollenden). Und (objektiv) »recht« iſt Gebot und Verbot nur, ſofern dies auch faktiſch der Fall iſt. Iſt hingegen auch nur mögliche Einſichtigkeit vorhanden, daß ſolche Tendenzen fehlen, und wird gleichwohl geboten und verboten, ſo iſt, auch für den Fall, daß ideal Seinſollendes geboten wird, der im Gebieten ſelbſt liegende Akt Träger eines ſittlichen Unwerts oder eines Böſen. Und noch mehr: Es liegt im Weſen ſolcher Akte, daß ſie trotz des Verbotscharakters (und Gebotscharakters) die Realiſierung von Böſem, reſp. die Aufhebung eines vorhandenen Guten intendieren. Und es iſt nicht zufällig, ſondern weſensnotwendig, daß das Verſtehen dieſer Akte ſeitens des anderen die Erſcheinung des »ſittlichen Trotzes«

---

[1] Auch hier aber iſt es fraglich, ob Moſes als bloßer Beauftragter und Gottes »Geſetze« nur gehorſam Verkündender erſcheint oder ob er, in Erkenntnis des göttlichen Willens ſeinerſeits das, was dieſem Willen entſpricht, als »Norm« vorſchreibt.

zur Folge haben. Denn auch bei voller Identität der Einſicht in das ideale Seinſollen des Gebotenen zwiſchen beiden Subjekten iſt es das *Gebotenſein* dieſes Inhalts, reſp. das *Verbotenſein*, das als im obigen Sinne »unberechtigt« eine *Gegenreaktion* des Trotzes ſetzt, die bei der Untrennbarkeit von Inhalt und Form des Gebotenſeins nunmehr auch gegen den *Inhalt* ſich richtet. Der Gute, der das Gute aus »freien Stücken« getan hätte, da er es als gut ſelbſt *einſah*, *wehrt* ſich nun gegen jene imperativiſche Form der Setzung des betr. Inhalts, und es entſpringt eine Tendenz zum Schlechten. So kommt die Autonomie der *Einſicht* in Widerſtreit ſchon mit der Idee der »Pflicht«. In dieſem Sinne hat jedes Gebot und Verbot, wo es unnötig iſt, und darum *unberechtigt*, weſensgeſetzmäßig die Tendenz Schlechtes zu erzeugen und iſt, als eine Beleidigung in ſich einſchließend (die Beleidigung, die weſensgeſetzlich eben darin liegt, daß Gebote und Verbote das Erblicken von Regungen *gegen* das Idealſeinſollende in ſich ſchließen), ſelbſt ein ſchlechter Willensakt — *auch* dann, wenn es Gutes gebietet und Böſes verbietet. Wird z. B. etwas geboten, was in der Richtung unſerer Liebe liegt, ſo iſt das Gebot ja ſelbſt ſchon eine als ſchwere Beleidigung empfundene Tatſache.[1] Daß außerdem beſonders Verbote dem »reinen Herzen« das Böſe erſt aufzuweiſen pflegen, das ſie verbieten, und es dem Wollen als ein »mögliches Projekt« dadurch nahebringen, ſei nur nebenbei erwähnt.

Eine Ethik, die nun gar erſt ein »Gebietbares« als »gut« und ein »Verbietbares« als böſe anerkennen will (ſo wie Kant einmal den ſittlichen Wert der Liebe zurückweiſt, da man ſie nicht »gebieten« könne), macht die geſchilderte im Weſen alles Normierens gelegene Forderung, daß es — gleichgültig, ob jemand ſich ſelbſt oder einem Anderen gebiete — in dieſem zwiefachen Sinne »berechtigt« zu ſein habe, im Grunde unvollziehbar: Und ihr »Pragmatismus« iſt ſittlich ſo unpraktiſch wie nur möglich, da der Moraliſt nicht merkt, daß er mit ſeinen »Normen« faktiſch nur zu *erzeugen* tendieren muß, was er ſo lebhaft verbietet, und daß er mit ſeinen Geboten und Imperativen freie ſittliche Perſonen, die das Gute wollen — nicht weil es »geboten« iſt —, ſondern weil ſie es *ſehen*, nur *zurückſtößt*, das zu tun, *was* ſie ſehen. Das Medikament des Gebotes und Verbotes zu unſerer normalen ſittlichen Nahrung zu machen — iſt Widerſinn.

---

[1] Ibſen hat in ſeiner »Frau am Meere« dies Problem feinſinnig dramatiſch dargeſtellt.

Das Verhältnis von Normen und Werten hat weiterhin eine Tatſache zur Folge, die für die Ethik nicht nur überhaupt grundlegend iſt, ſondern auch für die Geſchichte des Sittlichen von der größten Bedeutung iſt. Alle Imperative und Normen können bei Anerkennung derſelben Werte ſowohl geſchichtlich als bei verſchiedenen Gemeinſchaften variieren und können auch bei denſelben idealen Sollſeinſätzen noch veränderlich ſein. Denn wie Normen lauten, das liegt nicht nur am Gehalt der idealen Sollensſätze – geſchweige an den anerkannten Werten –, ſondern es iſt auch mitbeſtimmt durch die urſprüngliche Wertrichtung des Strebens, an das ſie ergehen. Iſt dieſe Richtung mit einem idealen Sollen übereinſtimmend, ſo erfolgt überhaupt kein Imperativ, und nur dort, wo ſie einem idealen Sollen entgegengeſetzt iſt, gibt es Imperative. Ja dieſe Variationsmöglichkeit der Imperative bei denſelben Werten (und bei denſelben idealen Sollensſätzen) geht unter Umſtänden ſo weit, daß entgegengeſetzt lautende Imperative auf ihnen fundiert ſein können. Ich nehme als Beiſpiel die Imperative, die ſich auf den Satz: »Eigenwert iſt gleich Fremdwert« aufbauen können. Wir finden in der Geſchichte in bezug auf dieſen formalen Wertunterſchied ganz entgegengeſetzte Normen anerkannt. Sowohl die Norm: Liebe deinen Nächſten mehr als dich ſelbſt, als die entgegengeſetzte: Suche ſelbſt etwas zu ſein, damit du den Anderen etwas geben kannſt. Mandeville hat in ſeiner Bienenfabel zu zeigen geſucht, daß nur dort Kultur und Wohlfahrt ſich entwickeln, wo Jeder rückſichtslos ſeine eigenen Intereſſen zu fördern ſucht. Auch der Satz Goethes: »Wenn die Roſe ſelbſt ſich ſchmückt, ſchmückt ſie auch den Garten« geht auf den Gedanken zurück, daß aller Dienſt an Anderen erſt einen Wert habe, wo der Gebende ſich ſelbſt und ſeine eigenen Werte in denkbar höchſtem Maße gefördert habe. In derartigen Ideengängen werden meiſt die Wertfragen mit dem Problem des »Imperativs« unheilvoll vermiſcht. Trennt man dieſe beiden Dinge, ſo iſt es klar, daß je nach der urſprünglichen Richtung des Strebens ganz entgegengeſetzte Imperative ergehen können und müſſen. Zweifellos gibt es Naturen, denen es ſchon ſchwer fällt, die Werte anderer zu erfaſſen oder doch ſchwerer wie die eigenen Werte, erſt recht aber in der Richtung der auf dieſe Werte ſich aufbauenden idealen Forderungen zu handeln. Andererſeits aber gibt es zweifellos auch Naturen, die z. B. an einer krankhaften Opferſucht leiden, und die erſt mit einer gewiſſen Mühe ſich auf die Eigenwerte hinlenken laſſen müſſen. Es iſt klar, daß für die erſteren der Imperativ: »Wende dich auf die Werte Anderer hin und ſorge vor allem für Andere« notwendig iſt, für die letzteren dagegen der entgegengeſetzte Imperativ: »Schau auf dich und ſorge für dich, ehe du für Andere ſorgſt«. Es war ſicher ein Irrtum Kants, wenn er meinte, das höchſte Eigenglück zu gebieten, habe *darum* keinen Sinn, da jeder ſelbſt ſchon aus natürlicher Neigung dieſes ſuche.[1] Denn zweifellos gibt es einen Menſchentypus, von dem dieſer Satz durchaus nicht gilt. Wenn Friedrich Nietzſche z. B. ſchließlich zu den Imperativen: »Werde hart«, »ſorge für dich« uſw. gekommen iſt, ſo war eine ſolche pſychologiſche Veranlagung bei ihm ſicherlich der Grund.

Aus dem Geſagten folgt, daß wir aus den ſittlichen *Normen*, die wir in der Geſchichte vorfinden, *niemals* — ja nichts weniger als das — ſchließen dürfen, daß das, was dieſe Normen gebieten, einer Veranlagung des Volkes entſpricht. Treffend ſagt W. Rathenau (Reflexionen S. 235): »Aus den Geſetzen eines Volkes ſollte man auf ſeine Veranlagung nur ex contrario ſchließen. Die göttliche Einheit mußte Israel ſo oft und ſo ſtreng eingeſchärft werden, weil das Volk unaustilgbar zur Vielgötterei neigte. So läßt die übertriebene Elternverehrung der Furchtvölker vermuten, daß die Gewohnheit beſtand, die Alten zu mißhandeln und zu beſeitigen.« Beſteht bei einem Volk ein Gebot oder Verbot, was bei einem anderen nicht beſteht, ſo *kann* dies wohl daran liegen, daß das Tun des Gebotenen oder Verbotenen bei dem erſteren als wertvoll und ſeinſollend empfunden wird, bei dem letzteren nicht. Es *kann* aber auch daran liegen, daß es bei dem erſteren ſowieſo getan wird und Normen dazu unnötig ſind. Häufig iſt das ſich häufende Erſcheinen von Geboten und Verboten ein Anzeichen dafür, daß, ſei es das unmittelbare Gefühl für die Werte, auf die ſie zurückgehen, ſich *verdunkelt* hat, oder wenigſtens das Streben eine dieſem Wertgefühl entgegengeſetzte Richtung genommen hat. Gebote und Verbote z. B. hinſichtlich der Fortpflanzung, wie ſie ſchon die ſpätrömiſche Populationspolitik zeitigte, zeigen ſtets bereits den *abſteigenden* Charakter des Fortpflanzungstriebes, eines der urſprünglichſten Lebenstriebe, an. Ähnlich ſteht es bezüglich der »Normen« der modernen Mäßigkeits- und Enthaltſamkeitsbewegungen.

Es können daher auch für verſchiedene Teile einer Bevölkerung, die ſich z. B. aus Raſſenbeſtandteilen mit verſchiedenen urſprünglichen Lebensanlagen zuſammenſetzt, noch ganz *verſchiedene*

---

[1] Siehe die treffenden Bemerkungen von Henry Sidgewick »Die Methoden der Ethik, Bd. 1« (deutſch von C. Bauer).

»Normen« gelten, ohne daß hieraus folgte, daß nicht dieſelben Werte innerhalb dieſer Volksgemeinſchaft und dieſelben idealen Sollensſätze Anerkennung genöſſen. Es folgt daher aus der Identität der Werte und ihrer Rangordnung durchaus nicht, daß gleiche ſittliche Normgeſetze für »alle Menſchen«, oder auch nur für alle Mitglieder eines Volkes gelten müßten; vielmehr kann es bei denſelben ſittlichen Werten und derſelben Rangordnung ihrer noch ganz verſchiedene Geſetze, z. B. auch beliebige »Ausnahmegeſetze« geben, ohne daß hieraus allein gegen die Objektivität und Identität der ſittlichen Werte etwas einzuwenden iſt. Wer bloß auf die Veränderung der ſittlichen Normen in der Geſchichte und ihr Maß von Veränderlichkeit ſchon innerhalb eines Volksganzen hinblickend den ethiſchen Skeptizismus beweiſen wollte, würde dies leicht vermögen —; da aber die Normen letzte urſprüngliche Tatbeſtände des ſittlichen Lebens nicht ſind, ſchießt ſein »Beweis« an dem Ziel vorbei.

Gleichwohl ſind die »Normen« noch völlig verſchieden — wie ſchon früher gezeigt — von allen (bloß pädagogiſchen) Räten und techniſchen Vorſchlägen. Im Unterſchiede von den idealen Sollensſätzen, die völlig unabhängig von der beſtehenden Naturgeſetzlichkeit gelten und auch in Naturen, ganz verſchieden von der Art der unſrigen übertragen gedacht werden können, können ſich zwar die Normen mit dem befehlenden Willen und dem Streben, an das ſie ergehen, ändern. Mit dem Wechſel eines oder mehrerer dieſer Beſtandſtücke wechſeln ſie. Dagegen ſind ſie noch unabhängig von der kauſalen Einſicht in die Natur, mit der z. B. die techniſchen Vorſchläge wechſeln, die natürlich auch bei denſelben Normen in weitgehendſter Weiſe verſchieden ſein können. Und desgleichen können die pädagogiſchen Ratſchläge bei denſelben Normen noch ſehr verſchieden ſein. Es iſt daher durchaus nicht möglich, die von uns behauptete Variationsmöglichkeit der Normen gegenüber den Werten und den idealen Sollungen auf jene ganz andere Variationsmöglichkeit zurückzuführen, die den pädagogiſchen Räten und den techniſchen Regeln zur Erreichung eines Zweckes, z. B. dem der allgemeinen Wohlfahrt, eigen iſt.[1]

---

1) Da Normen ihrem Gehalte nach ſtets auf zwei Faktoren zurückgehen, auf ideale Sollensinhalte, die ſelbſt wieder in den Werten gründen, einerſeits, auf eine faktiſche Strebensrichtung andererſeits, können ſie daher eo ipſo nie genetiſch pſychologiſch (oder biologiſch) erklärt werden, ſofern man nur ſie mit ihrem Gehalte meint. Was noch erklärt werden kann, iſt allein die Auswahl, die unter den idealen Inhalten des Seinſollens (die

Bei allem imperativiſchen Sollen, ſagten wir, iſt ein Streben vorausgeſetzt, an das der auf dem idealen Sollen gründende Befehl

---

einem gegebenen Wertebereich und ſeiner Ordnung nach bekannten Axiomen entſprechen) zu Normierungsinhalten vorgenommen worden iſt: Nicht alſo iſt erklärbar der Norminhalt, ſondern allein die Normierung gerade dieſes und keines anderen. Das ſchwierige und eine genaue Unterſuchung fordernde Verhältnis der Normgeſetze zu den »Naturgeſetzen« kann an dieſer Stelle nicht geklärt werden. Nur das ſei angedeutet, daß es weder angeht, die Normgeſetze zu Ergebniſſen eines geſetzmäßigen pſychiſchen Naturlaufs zu machen (wie es z. B. Laas verſuchte), noch umgekehrt mit Sigwart (Logik II) und Windelband (Normen u. Naturgeſetze, Präludien) das Prinzip der Naturgeſetzmäßigkeit ſelbſt als eine Norm für das »Denkenwollen« der Natur oder als Willenspoſtulat ihrer »Begreiflichkeit« (ſo auch H. Poincaré in ſeinem Buche »La valeur de la science«) anzuſehen. Die Dinge liegen bei weitem verwickelter, als dieſe einfachen Formeln meinen. Zunächſt iſt das Prinzip der (formalſten) »Geſetzmäßigkeit« im Sinne irgendwelcher eindeutigen Abhängigkeit von Reihen irgendwelcher Variationen (Andersheiten) ein beiden Geſetzesarten identiſch gemeinſamer aprioriſcher Beſtandteil (gegründet auf dem Weſen eines Gegenſtandes und einer Variation überhaupt). Er wird alſo weder von der Naturgeſetzlichkeit, als einer ſolchen der Denkgegenſtände, auf die Normgeſetzlichkeit, als einer ſolchen der Wollenswiderſtände – noch umgekehrt von der letzteren auf die erſtere »übertragen«. Dieſe Idee der Geſetzlichkeit iſt beiden Geſetzesreichen gegenüber a priori.

»Naturgeſetzmäßigkeit« im weiteſten Sinne iſt die Anwendung dieſes höchſten aprioriſchen Prinzips auf die Erſcheinungen der Innen- und Außenwelt und der Leibſphäre als Denkgegenſtände. In dieſem Sinne gibt es zwiſchen dieſen Erſcheinungen ein unermeßliches Reich funktioneller Abhängigkeiten der Variation, das durch dieſe Sphärenunterſchiede nirgends durchbrochen iſt und in dem die pſychiſchen, die pſychophyſiſchen, die leiblich-phyſiſchen und die leiblich-pſychiſchen nur – in ſich ſelbſt nicht gegliederte – Spezialfälle ausmachen. Noch weniger beſteht hier die Bedingung, daß die abhängigen Variationen zeitliche Variationen d. h. »Veränderungen« ſeien und daß die funktionelle Abhängigkeit eine ſolche der raumzeitlichen Berührung (oder, wie wir beſſer ſagen: »der Berührung in einem Auseinander überhaupt«) ſei. Vielmehr gehen auf dieſer Stufe alle raumzeitlichen Beſtimmungen in die Materie der abhängigen Relata ein. Dieſer Naturgeſetzmäßigkeit entſpricht nun eine Reihe nicht weniger geſetzmäßig abhängiger idealer Sollungen, die als ſolche zwar die Idee und das Weſen eines Strebens überhaupt vorausſetzen, nicht aber wie die »Normen« eines faktiſchen Strebens, irgendeiner beſtimmten Richtung. Die »Normen« ſind nun zweifellos beiden Geſetzmäßigkeiten unterworfen, und es kann prinzipiell die Auswahl aus den idealen Sollungen zu Norminhalten aus dieſer »Naturgeſetzmäßigkeit« noch »erklärt« werden. Eine dritte Stufe der ſog. Naturgeſetzmäßigkeit iſt nun aber erſt die (formal) mechaniſche Geſetzmäßigkeit, worunter ich jenen Teil funktioneller Abhängigkeiten von Variationen der Innen- und Außenwelt verſtehe, der der Bedingung genügt, daß die abhängigen Glieder ſich im Außereinander noch berühren. Dieſe letzteren Abhängigkeiten allein ſind (formal) mechaniſche und (als Gebot oder Verbot) ergeht. Eine jede Pflicht iſt hierbei unmittelbar Verpflichtung zu einem Tun, und zwar immer gegenüber

---

ſpalten ſich nach der Scheidung der Innen- und Außenwelt (und der ihnen weſensgeſetzlich zugehörigen Mannigfaltigkeitsformen) in aſſoziativ-mechaniſche und in naturmechaniſche Abhängigkeiten. Daß für dieſe beiden Abhängigkeitsformen das Weſen »Leib« und das Ähnlichkeitsprinzip d. h. der Beſtand von Ähnlichkeiten in den Erſcheinungen, die nicht auf identitas partium (im Sinne von raumzeitlichen Teilen) zurückführbar ſind, bereits vorausgeſetzt iſt, kann hier nicht erwieſen werden. Für dieſe »mechaniſche« Naturgeſetzlichkeit, alſo auch für die Aſſoziationspſychologie, ſind nun die Normen beſtimmt unerklärlich. Ja es kann ſogar gezeigt werden, daß die Annahme einer ſo beſchaffenen Naturgeſetzlichkeit ſelbſt noch eine Norm vorausſetzt: die Norm nämlich, die gebietet, Natur (im obigen Verſtande) zu beherrſchen.

Denn ſowohl die mechaniſche Naturanſicht wie die ihr entſprechende ſtrenge Aſſoziationspſychologie ſeligiert von den objektiv und a priori beſtehenden funktionalen Abhängigkeiten der Variationen hier und dort nur ſolche Abhängigkeiten, die für die mögliche Beherrſchung der Erſcheinungsreihen durch das Wollen eines leibbehafteten Weſens (obzwar nicht notwendig des Menſchen qua Menſchen) die Bedeutung von Angriffspunkten ſeines naturlenkenden Handelns haben können. Unter ſtrenger Aſſoziationspſychologie verſtehe ich hier diejenige, die das Prinzip der Berührungsaſſoziation zu ihrem höchſten macht. Beide »Anſichten«, die aſſoziationspſychologiſche und die mechaniſche Naturanſicht, haben daher lediglich eine durch die mögliche Exiſtenz von Leben und Leib bedingte Bedeutung. Es iſt weder – wie Hume zeigen zu können meinte – die Idee des Naturgeſetzes (als phyſiſchen Naturgeſetzes) irgendwie aus vorausgeſetzten Aſſoziationsgeſetzen der Berührung und Ähnlichkeit herzuleiten, noch – wie Kant meinte – eines der Aſſoziationsgeſetze, insbeſondere aber nicht das Ähnlichkeitsgeſetz, aus einer ſchon für die äußere Natur vorausgeſetzten Geſetzmäßigkeit (eines tranſzendentalen Verſtandes) der Zeitfolge der Erſcheinungen und der räumlichen Wechſelwirkung herzuleiten. Wohl aber können beide (formal) mechaniſche Geſetzlichkeiten noch unter Vorausſetzung des univerſellen Funktionsprinzips in allen Erſcheinungsvariationen und mit Vorausſetzung eines aus beiden unableitbaren Ähnlichkeitsprinzips, das für die Bildung bereits der natürlichen Weltanſchauung ſowohl der Außen- als der Innenwelt als Form der Auffaſſung fungiert, oder als Selektionsprinzip der in ſie eingehenden Erſcheinungen, noch verſtändlich gemacht werden. Doch ſei dies hier nicht weiter ausgeführt. (Vgl. auch den Abſchnitt über Perſon.)

Geht nun aber die Norm der Naturbeherrſchung als möglicher Lenkung von Pſychiſchem und Phyſiſchem der mechaniſchen Geſetzlichkeit als ihr Fundament vorher, ſo iſt jeder Verſuch, die Normen ſelbſt und ihren hiſtoriſchen Wechſel aſſoziationspſychologiſch zu erklären oder auch ihren Wechſel als Folge wachſenden Vermögens, durch ſich ſteigernde mechaniſche Naturerkenntnis die Natur zu beherrſchen, aufzufaſſen, von vornherein ausgeſchloſſen. Auch hiſtoriſch geſehen, iſt es umgekehrt der neu erwachte Herrſchaftswille zur Naturbeherrſchung, der zu Beginn der einer beſtimmten Perſon. Zu einem *Willensakt* können wir nicht verpflichtet werden wie zu einem Tun. Wohl aber iſt der verpflichtende Imperativ noch ein »Beſtimmungsfaktor« für die Willensentſcheidung hinſichtlich des »Tun-wollens«.[1] Da dies der Fall iſt, iſt es, wie Kant *richtig* geſehen hat, ausgeſchloſſen, den Begriff der Norm und der Pflicht auf das Verhältnis eines bloßen Mittels zu einem gegebenen Zwecke zurückzuführen. Die Zweckſetzung ſelbſt ſoll (im idealen Sinne) vielmehr noch unter der Mitbeſtimmung der Norm reſp. des verpflichtenden Imperatives erfolgen.

Von größter Wichtigkeit iſt nun aber die Beſtimmung, daß alle Verpflichtung und alle Norm unmittelbar nur an den Akt des Tun-wollens ergeht. Dem ſcheint es zu widerſprechen, daß insbeſondere viele kirchliche Schriftſteller auch von »Glaubenspflichten« und von »Liebespflichten« reden. Soll dieſe Rede genau im ſelben Sinne gemeint ſein, wie man von Willensverpflichtungen ſpricht, ſo muß ſie – wie Kant richtig hervorhob[2] – *verworfen* werden. Es gehört zum Weſen des Glaubensaktes und des Liebesaktes, daß dieſe Akte durch Imperative und Normen unbeſtimmbar ſind. Zu einem Glauben und zu einem Lieben kann eine »Verpflichtung« im ſtrengen Sinne nicht exiſtieren. Wohl aber können dieſe Begriffe von Glaubes-

---

Neuzeit zuerſt die mechaniſch-phyſiſche, dann die mechaniſch-pſychiſche Theorie zu ſo großer Bedeutung gebracht hat. Und wie *weſensgeſetzlich* die Norm der Naturherrſchaft jenen mechaniſchen Geſetzesprinzipien vorangeht, ſo iſt auch hiſtoriſch das Suchen jener Geſetzmäßigkeit in den Erſcheinungen durch die faktiſche Erſcheinung jener Norm als bewußten Prinzips in der Geſchichte bedingt.

Aus dem Geſagten iſt nun auch klar, daß durch das Wachstum der Erkenntnis gemäß der mechaniſchen Naturgeſetzlichkeit niemals etwas weiteres erklärbar iſt als der Wechſel der *techniſchen Regeln, wie* man unter Vorausſetzung jener Norm »Beherrſche Natur« dieſer Norm Folge leiſten ſolle. Dieſe Norm ſelbſt aber iſt wie jede echte Norm durch ein auch *unendliches* Wachstum von Erkenntnis *dieſer* Art völlig unerklärlich. (Vgl. meine Arbeit über »Reſſentiment und moraliſches Werturteil«. Engelmann 1912.) Alle Verſuche (wie z. B. jene Spencers, Paulſens uſw.), den hiſtoriſchen Wechſel der *Normen auf den Wechſel mechaniſcher Naturerkenntnis* zurückzuführen, ſetzen nur eine hiſtoriſch nicht vorhandene Identität der Normen mit den Normen der Neuzeit voraus. So natürlich auch Alle, welche die Normen ſelbſt nur für technologiſche Regeln zur Steigerung, ſei es der menſchlichen Wohlfahrt oder des Lebensmaximums uſw. halten.

Gerade *darin* alſo, daß Normen weſensverſchieden von allen nur *möglichen technologiſchen* Regeln ſind, behält *Kant vollſtändig* recht.

[1] Vgl. I. Teil, Abſchnitt 3.

[2] Siehe beſ. »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«.

und Liebespflicht dann ſinnvoll ſein, wenn man meint, daß eine Norm und ein Imperativ nur dafür exiſtiere, daß man ſich durch Willensakte in die innere Lage verſetze, einen Akt des Glaubens oder einen Akt der Liebe zu vollziehen. Wir können jemandem z. B. ſagen: »Spanne deine Aufmerkſamkeit auf den Gehalt des Dogmas deiner Kirche; ſuche dich in dieſes Dogma geiſtig einzuleben; bringe dich überhaupt in die Erkenntnislage, die für einen Glaubensakt die Vorausſetzung iſt«. Niemals aber kann eine »Pflicht«, den Glaubensakt ſelbſt zu vollziehen, angenommen werden. So können wir auch jemandem, der die Werte eines Menſchen nicht ſieht, dieſe Werte zeigen, und ihn auffordern, ſich zu bemühen, tiefer als er es bisher getan hat, in das Wertweſen dieſes Menſchen einzudringen. Niemals aber können wir ihn zur Liebe gegenüber dieſem Menſchen »verpflichten«. Redet man von »Liebespflichten«[1], ſo ſchiebt ſich notwendig an die Stelle des Liebesaktes das Wohltun, im äußerſten Falle das »Wohlwollen« (wenn man nicht etwa gar bloß beſtimmte äußere Werke dabei im Auge hat). Es iſt die große Gefahr, die in dieſen Wortverbindungen »Glaubenspflicht« und »Liebespflicht« liegt, daß ſich an Stelle der geiſtigen Akte, die urſprünglich allein dieſen Namen tragen, gewiſſe äußerlich ſichtbare Erweiſungen vom Daſein dieſer Akte, ſeien es ſymboliſche Handlungen, z. B. des

---

[1] Kirchlich-katholiſche Schriftſteller reden auch gern von einem »Geſetz der Liebe«, z. B. in der Verbindung, es habe Jeſus an Stelle des alten »Geſetzes« ein neues Geſetz, das »Geſetz der Liebe« gebracht, das höher ſei als das (moſaiſche) alte Geſetz, aber dieſes in ſich enthalte. Sofern dieſe Rede nur beſagen ſoll, Liebe ſei nichts Willkürliches oder ein kauſal hervorgebrachter Gefühlszuſtand (im Sinne Kants), ſondern es gäbe eine dieſem Aktweſen immanente Geſetzlichkeit, die auf nichts anderes zurückzuführen ſei, iſt ſie vollberechtigt. Soll ſie aber beſagen, es gäbe eine »Geſetzesnorm«, die Liebe gebietet, die Jeſus aufgeſtellt, den vorhandenen Normen angereiht, zugleich aber dieſe Norm über die anderen Normen erhoben habe, es gäbe nicht ein Geſetz »der« Liebe (als genitivus subjectivus), ſondern ein Geſetz, zu lieben (= lieben zu ſollen), ſo iſt die Rede widerſinnig. Das Recht der proteſtantiſchen Polemik gegen das »Geſetz der Liebe« bemißt ſich genau nach dem Sinn der Rede. Sie iſt unberechtigt im erſten, berechtigt im zweiten Falle. Aber unendlich beklagenswert bleibt es auf alle Fälle, daß der Kern eines großen Teiles dieſer Polemik ſo beſchaffen iſt, daß beide Teile am Phänomen des Liebesaktes gänzlich vorbeigehen. Gebunden durch die Idee einer Norm, zu lieben, eines Liebesgeſetzes im zweiten Sinne, warf Luther auch die Liebe unter das, was er »Geſetzeswerke« nennt, und kam ſo zu ſeiner Theorie von der »ſola fides«. Und ſeine Gegner ſetzen ihm nun wieder vielfach jene Idee eines neuen »Liebesgeſetzes« (im zweiten Sinne) entgegen, ſo daß in den Begriffsgefügen der beiden Gegner der Akt und das Geſetz der Liebe (im erſten Sinne) vergeblich irgendeine Heimſtätte ſucht.

Kultus, oder beſtimmte Werke, ſchieben. Wer das Wort »Glaubenspflicht« nicht in jenem übertragenen Sinne verſteht, den wir vorhin angaben, der muß ſogar in die Täuſchung geraten, einen äußeren Ausdruck des Glaubensaktes, z. B. den Akt des Glaubensbekenntniſſes, wenn nicht gar einen Kirchgang oder eine andere kultiſche Handlung für dieſes »Glauben« ſelbſt zu nehmen. Denn zu ſolchen Dingen kann man in der Tat »verpflichtet« werden. Werden dieſe Begriffe alſo in jenem falſchen Sinne genommen, ſo liegt in der Tat jene Irrung vor, welche die proteſtantiſchen Schriftſteller an der katholiſch-kirchlichen Moral ſo häufig getadelt haben, die Gefahr bloßer Werkheiligkeit. Und noch eine andere Gefahr beſteht in dieſem Falle. Es gibt zweifellos den Tatbeſtand des »Glaubenwollens« und des »Liebenwollens«, die aber mit Glauben und Lieben ſelbſt nicht nur nichts zu tun haben, ſondern deren Daſein ſogar immer anzeigt, daß Glauben und Lieben ſelbſt eben nicht vorhanden ſind. Redet man von Glaubenspflicht und von Liebespflicht in jenem falſchen Sinne, ſo bereitet man damit auch die Täuſchung vor, dieſes bloße Glaubenwollen und Liebenwollen mit dem Glauben und Lieben ſelbſt gleichzuſetzen und als gleichwertig zu erachten. Auch Kant hat richtig bemerkt, daß Glaubensakte und Liebe »nicht geboten werden können«. Völlig irrig und nur aus den falſchen Grundvorausſetzungen ſeiner geſamten Ethik verſtändlich iſt aber ſeine Folgerung, daß der Liebesakt darum, weil er nicht geboten werden kann, keinen ſittlichen Wert hat.

In der Kritik der praktiſchen Vernunft I. Teil I. Bd. 3. Hauptſt. gibt Kant von dem Satze »Liebe Gott über alles und deinen Nächſten als dich ſelbſt« eine Interpretation, die faktiſch auch jede Spur des Sinnes dieſes Satzes aufhebt. Er ſagt zuerſt: »Denn es fordert doch – dieſer Satz – als Gebot Achtung für ein Geſetz, das Liebe befiehlt, und überläßt es nicht der beliebigen Wahl.« Durch dieſe Auffaſſung wird der Akt der Liebe, der den Menſchen nicht nur über dieſes oder jenes imperativiſche »Geſetz« und ſeine Geltungsſphäre nach Jeſus hinaushebt (indem wer ihm gemäß ſich verhält, wie es im Evangelium heißt, eo ipſo auch alle Werte realiſiert, die das »Geſetz« erheiſcht, gleichzeitig aber einen allen Geſetzen und dem was ſie verbieten und gebieten können überlegenen Wert realiſiert), wiederum dem »Geſetze« untergeordnet. Jeſus erſcheint wie einer, der nur einen neuen Inhalt eben derſelben »Geſetzgebung Gottes« aufgeſtellt hat, die auch in der Geſetzgebung des Dekalogs vorhanden iſt; anſtatt daß eingeſehen würde, daß in jenem Satze von vornherein von einem neuen Grundverhältnis des Menſchen zu Gott ausgegangen wird, deſſen Sinn »Befehl« und »Gehorſam« unter ſich läßt: Vom Grundverhältnis der Gotteskindſchaft. Ja, es wird der Akt der Liebe hier fundiert gedacht in einem Akt der »Achtung« vor dem Geſetz, deſſen bloßer Inhalt die »Liebe« iſt; ſo daß jener Akt der Achtung als fundamentaler und darum wertvoller erſcheint als der Akt der Liebe.[1]

Faktiſch darf dieſer Satz nicht als »Norm« angeſehen werden, »die befiehlt«, ſondern es iſt, wie Kant nachher gleich ſelbſt ſagt, widerſinnig, Liebe »befehlen« und »gebieten« zu wollen. Wohl drückt der Satz aus, daß wer ſich ſo verhält (d. h. einen Nächſten liebt, wie ſich ſelbſt) den höchſten ſittlichen Wert realiſiert, und daß ein ſolches Verhalten ein ideal ſeinſollendes iſt. Sofern er ſich aber an den ſubjektiven Willen ſelbſt richtet, iſt er nicht als gebietende Norm, ſondern als Einladung zur Nachfolge gemeint.[2]

---

1) Daß die Fundierungsverhältniſſe der Akte mit ihrer Werthöhe in Weſensbeziehungen ſtehen, dazu ſiehe Teil I, Abſchnitt 2 »Höhere und niedere Werte«.

2) Auch in dieſer Hinſicht geht die katholiſch-proteſtantiſche (lutheriſche) Polemik häufig an dem Kern der Sache vorbei. Die lutheriſchen Proteſtanten wenden ſich gegen die Auffaſſung, es habe Jeſus ein »neues Geſetz« gegeben und er ſei — abgeſehen von der Bedeutung ſeines Opfertodes und ſeiner Erlöſermiſſion — auch »Sittenlehrer« und »ſittlicher Geſetzgeber«. Da ſie aber das Sittliche überhaupt (als ein gegenüber dem Religiöſen ſelbſtändiges Phänomen) ausſchließlich als ein ſolches der Norm und der Geſetzesgerechtigkeit zu kennen ſcheinen (genau wie viele ihrer Gegner), ſprechen ſie Jeſus (notwendig) auch jede von ſeiner religiöſen Bedeutung unabhängige rein ſittliche urſprüngliche Bedeutung ab und faſſen ihn nur und ausſchließlich als den Gottesſohn, deſſen ſühnendes Blut denen, die ihm vertrauen und lebendig glauben, die Rechtfertigung und Verſöhnung mit Gott zuteil werden läßt. Nun iſt es prinzipiell durchaus richtig, daß Jeſus kein neues Sittengeſetz im Sinne einer »Norm«, ſei es »erlebt«, ſei es »entdeckt«, ſei es »aufgeſtellt«, hat. Aber eine fundamentale ſittliche Bedeutung (weſensunabhängig von der religiöſen, aber in ſeiner Perſon mit der religiöſen organiſch zu konkreter Einheit verknüpft) braucht ihm deswegen nur für denjenigen zu fehlen, der den ſittlichen Wert auf Normen und der die ſittliche Wirkſamkeit von Perſon auf Perſon in die Alternative ſpannt: Entweder beſtehe ſie in ihrer praktiſch-ſittlichen Wirkſamkeit (d. h. in ihrem Wollen und Handeln) oder in Normen, die ſie erteile. Die allen dieſen Wirkſamkeiten aber unendlich überlegene ſittliche Wirkſamkeit von Perſon auf Perſon beſteht darin, daß das reine und unmittelbare Erblicken ihres puren Perſonwertes ſelbſt und des bloßen Seins der Perſon zur »Nachfolge« einlädt. Es gibt nur eine ideale Sollensmaterie (kein normatives Sollen), das die Erſcheinung Jeſu zum Aufweis bringt: die iſt er ſelbſt — und darum iſt ſowohl alle »Nachahmung« ſeiner Handlungen als aller »Gehorſam« gegen ſeine vermeintlichen neuen Normen und iſt auch jene Leugnung einer urſprüng-

Kant fährt in ſeiner Interpretation fort: »Aber Liebe zu Gott als Neigung (pathologiſche Liebe) iſt unmöglich; denn er iſt kein Gegenſtand der Sinne.« Hier zeigt ſich an erſter Stelle die Folge des zwiefach grundirrigen Liebesbegriffes Kants, wonach Liebe erſtens ein Derivat »ſinnlicher Gefühle«, zweitens ein bloß »zuſtändlicher Tatbeſtand«, alſo irgendwie ſinnliche Luſt an einem Gegenſtand ſein ſoll. Beides iſt von uns an anderer Stelle zurückgewieſen worden.[1] Verſteht man unter dem Worte »Neigung« ſoviel wie eine unmittelbare Hinbewegung zu einem Wert (ohne vorherige Norm und Befehl), nicht aber wie Kant gleichzeitig mit demſelben Worte auch den »*ſinnlichen Trieb*«, ſo iſt »Liebe zu Gott«, d. h. der alſo genannte *geiſtige* Aktus ſehr wohl »möglich«, obgleich Gott kein Gegenſtand der Sinne iſt. Ja umgekehrt muß behauptet werden, daß eine Liebe zu einem *bloßen* »Gegenſtand der Sinne« etwas Widerſinniges iſt.[2] Sofern man ſprachlich auch redet von »eine Speiſe lieben«, iſt hier ein vollſtändig anderes Verhalten gemeint, als wenn man von der Liebe zu einer Perſon redet. Hierbei ſehen wir davon ab, daß Kant überhaupt nur das Phänomen der Liebe zu Gott, nicht aber jenes höchſte chriſtliche Phänomen der »Liebe in Gott« (Amare in Deo) vor Augen hat, in der der Menſch allem Geſetze und ſelbſt den Geſetzen Gottes, ſofern Gott als »Geſetzgeber« vorgeſtellt werden darf, dadurch überlegen wird, daß er ſich der Weſensidentität des geiſtigen Lebensprinzipes (bei gleichzeitig geſchiedenen realen Akten) unmittelbar mächtig weiß, aus dem alle nur möglichen »Gebote« ihre einzig mögliche (aber auch notwendige) Rechtfertigung finden können.

Wäre freilich dieſer Satz, wie Kant meint, an erſter Stelle ein »göttliches Gebot«, ſo könnte auch dieſes Gebot nur aus Furcht und Hoffnung (auf Strafe und Belohnung) befolgt werden, ſoweit nicht Liebe zu oder *Ehrfurcht* vor dem höchſten Herrn dabei vorausgeſetzt ſind, Aktarten, die aller »Achtung« weit an Wert überlegen ſind.[3]

---

lichen ſittlichen Bedeutung und ſittlich wirkſamen Bedeutung nur ein vielfaches Ihm-Ausdemwegegeben. Vgl. hierzu den Abſchnitt über Heteromie und Autonomie über das Weſen der ſittlichen »Nachfolge«.

[1] Vgl. hierzu die poſitiven Aufſtellungen des Verfaſſers über Liebe in dem Buche über Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle, S. 52 bis 76; und »Reſſentiment und moraliſches Werturteil«.

[2] S. »Sympathiegefühle« S. 70 u. d. F.

[3] Über den phänomenologiſchen Unterſchied von Liebe und *Achtung* ſiehe meine Arbeit über Sympathiegefühle a. a. O. S. 48. Über Ehrfurcht ſiehe meine Arbeit über das Schamgefühl (Niemeyer 1913). »Achtung« ſetzt

Wäre dieſer Satz überhaupt als ein Gebot anzuſehen, als ein neues Normgeſetz, das Jeſus aufgeſtellt habe, als das »Geſetz der Liebe«, wie manche Theologen ſagen, ſo müßte man Luther recht geben, der auch die Liebe aus dem letztfundierenden Grundverhältnis des Menſchen zu Gott ausſchließt, auch ſie bereits zu den »heilloſen Werken« rechnet und nur den Glauben für dieſes Grundverhältnis maßgebend ſein läßt. Denn auch bei ſeiner Kritik der überkommenen Theologie und Moral war derſelbe Irrtum, den wir bei Kant finden, die Vorausſetzung, wenn auch dieſer extrem moraliſtiſche, Luther aber extrem *anti*moraliſtiſche Folgerungen an ihn knüpft[1] und ſchließlich nicht nur Chriſtus als »Geſetzgeber«, ſondern ihn auch als »ſittliches Vorbild« leugnet und nur mehr ſeine rein religiöſe Bedeutung als »Erlöſer« anerkennt.

Kant fährt in ſeiner Interpretation weiter fort: »Eben dieſelbe (ſc. die Liebe) gegen Menſchen iſt zwar möglich, kann aber nicht *geboten* werden; denn es iſt in keines Menſchen Vermögen, jemanden

---

im Unterſchiede von der Liebe, in deren Bewegung das (qualifizierte) Höherſein eines Wertes zur unmittelbaren Fühlbarkeit kommt, das Fühlen eines gegebenen Wertes und eine *Beurteilung* ſeines Gegenſtandes nach ihm voraus – was Liebe offenſichtlich nicht tut. Liebe in Achtung – noch dazu vor einem bloßen »Geſetze«, unabhängig von der Perſon, die das Geſetz aufſtellt – fundieren, vor einem Geſetze, »das Liebe befiehlt«, iſt das Äußerſte von Widerſinn, zu dem der Rationalismus in der Ethik je gelangt iſt. Auch eine Geſetzesnorm kann nur vermöge des Wertes »Achtung« fordern und erhalten, auf den ihre ideale Sollensgrundlage zurückgeht, ſofern nicht der Perſonwert deſſen, der normiert, die Achtung fordert. Ein Geſetz aber achten, weil es ein »Geſetz« iſt, iſt etwas, das in ſtrenger Reinheit nie ein fühlendes Weſen bewegen kann und nie bewegt hat. Sonſt müßte ja jedes Naturgeſetz, z. B. das Ohmſche Geſetz, auch »Achtung« erheiſchen. Wer behauptet, er achte ein Geſetz nur darum, weil es ein Geſetz ſei und die Befehlsform habe, der ſtellt ſich faktiſch in ſeinem Achtungsobjekt *weit* mehr vor, als er zugibt. Seine Analyſe iſt mangelhaft. Wer aber ſagt, es handle ſich hier doch um das Geſetz des Guten (reſp. das Geſetz ſittlicher Werte), der möge dann doch nicht die Idee des Guten aus einem Geſetze und einer Norm herleiten und auch *dann* noch Achtung vor dieſem Geſetze fordern. Vor der imperativiſchen Form als ſolcher gibt es Achtung nur, wenn neben der Beurteilung der Wert, um deſſen Realiſierung willen befohlen iſt, noch fühlbar gegeben iſt. Iſt die Beurteilung allein da – ohne fühlbare Erfüllung – mit einer leeren Wertintention, ſo beſteht nur mehr »Reſpekt«. Bei Fehlen auch dieſer (leeren) Wertintention aber wäre nur ſklaviſche Anſteckbarkeit des Strebens durch die bloße Befehlsform als ſolche gegeben, die ſicher mit »Achtung« am wenigſten zu tun hätte.

1) Da dieſe Folgerungen aber eben das Wichtigſte ſind, ſo iſt es mir total unfaßlich, daß man immer noch wagt, von »Luther und Kant« zu reden im Sinne einer ſittlichen Geiſtesgemeinſchaft.

bloß auf Befehl zu lieben; alſo iſt es bloß die praktiſche Liebe, die in jenem Kerne aller Geſetze verſtanden wird; Gott lieben heißt in dieſer Bedeutung, ſeine Geſetze gerne tun; den Nächſten lieben heißt, ſeine Pflicht gerne gegen ihn ausüben.«

Richtig iſt in dieſen Ausführungen, was wir ſelbſt oben hervorgehoben haben, daß Liebe nicht geboten werden kann. Wer nun freilich von der Vorausſetzung der imperativiſchen Ethik *ausgeht* und es über alle Zweifel erhaben wähnt, daß »ſittlichen Wert nur habe, was geboten werden« könne, ja wer das Gute erklären will als das, was durch ein Geſetz geboten iſt, der muß natürlich hieraus folgern, daß Liebe auch keinen ſittlichen Wert habe. Gleichzeitig folgt für den Sinn jenes Satzes hieraus nur die Alternative, daß jener Satz entweder – wie *wir* behaupten – nicht als Gebot gemeint iſt oder daß er in ſich widerſinnig iſt. Anſtatt wie es die Logik unter Kants Vorausſetzung, er ſei »ein Gebot, das Liebe befiehlt«, erforderte, zu ſchließen »er iſt widerſinnig«, ſucht Kant nun das Wort »Liebe« völlig *willkürlich ſo umzudeuten*, daß er ſchließlich den ödeſten Moralismus in den evangeliſchen Satz hineinzuinterpretieren vermag. Wenn Liebe nicht geboten werden kann – ſo meint er –, ſo könne doch »praktiſche Liebe« geboten werden. Nun gibt es aber keine »praktiſche Liebe« im ſtrengen Sinne d. h. als eine Art der Gattung Liebe. Im andern Falle wäre es ja auch ſinnlos, von der praktiſchen Liebe etwas zu behaupten, was von der Liebe überhaupt geleugnet werden muß. Es gibt keine »praktiſche Liebe«, ſofern darunter eine beſondere Qualität der Liebe verſtanden würde, ſondern es gibt nur eine Liebe, die zu praktiſchen Verhaltungsweiſen führt. *Sie* kann aber ſo wenig wie Liebe überhaupt geboten werden. Dagegen kann auch anderes als Liebe zu ähnlichen praktiſchen Verhaltungsweiſen führen, z. B. das »Wohlwollen« ſowie das »Wohltun«. Von dieſen kann das letztere geboten werden.[1] Beide aber ſind von dem Akte der Liebe grundverſchieden. Sie können beſtehen, *ohne* Folgen der Liebe zu ſein; »Wohlwollen« haben wir z. B. auch gegen Menſchen, die uns dienſtbar ſind oder die uns nützen; Wohl*taten* aber können auch Folgen der Eitelkeit und der Ruhmbegierde ſein. Im Sinne des evangeliſchen Satzes hat aber Wohlwollen und Wohltun ſelbſt nur ſo viel ſittlichen *Wert, als Liebe* in ihm ſteckt. Andererſeits muß Liebe durchaus nicht zu Wohlwollen und Wohltun führen. Aus Liebe kann man auch zürnen und wehetun, ſofern man dieſe zugefügten Schmerzen und Leiden zum wahren *Heile* der Perſon führend anſieht.[1] Liebe als ſolche zielt eben nicht weſenhaft auf das *Wohl* des andern, ſondern auf den höchſten *Wert* ſeiner Perſon hin; und auf ſein »Wohl« nur inſofern als dieſer Wert ſeiner Perſon dadurch gefördert wird. Es iſt daher völlig unberechtigt, wenn Kant in dem evangeliſchen Satz die Liebe durch Wohlwollen oder Wohltätigkeit erſetzen will und dies unter der Äquivokation »praktiſche Liebe« verbirgt. Weiterhin iſt »Gott lieben« gar nicht gleichbedeutend mit »ſeine Geſetze gerne tun«, »die Menſchen lieben« gar nicht gleichbedeutend mit »ſeine Pflichten gegen ſie gerne erfüllen«. Da Pflicht weſenhaft unabhängig iſt von vorhandener Neigung und Abneigung, ſo iſt das »Gernetun« eine Begleiterſcheinung, die für die Pflichterfüllung gleichgültig und, ſofern vorhanden, ſelbſt nur auf der *Liebe* zu den Perſonen beruhen kann, die dieſe Gebote entweder erließen, oder denen gegenüber man die betreffenden »Pflichten« hat – die eben dann *aber nur ideale Sollungen* ſind und nicht als »Pflicht« gegeben. Gerne erfüllen wir die »Pflichten« ſolchen Menſchen gegenüber, die wir lieben, und gerne erfüllt die ſog. »Gebote Gottes« derjenige, der Gott liebt. Aber es ſind in demſelben Augenblick dann auch keine »Gebote« mehr. Ganz unmöglich aber iſt es, dieſe Liebe ſelbſt mit jener bloßen möglichen Folge ihrer, daß man ſeine »Pflichten gerne tut«, gleichzuſetzen.[2]

---

[1] Siehe zu Wohlwollen und Liebe meine »Sympathiegefühle« a. a. O. S. 41.

Dieſe ſich überſtürzenden Umdeutungen der evangeliſchen Worte aber bis zur völligen Wegdeutung des *ganzen* Satzes führend, fährt Kant weiter: »Das Gebot aber, das dies zur Regel macht, kann auch nicht dieſe Geſinnung in pflichtmäßigen Handlungen zu *haben*, ſondern nur danach zu *ſtreben* gebieten. Denn ein Gebot, daß man etwas gern tun ſoll, iſt in ſich widerſprechend, weil, wenn wir, was uns zu tun obliege, ſchon von ſelbſt wiſſen und wenn wir uns überdem auch bewußt wären, es gerne zu tun, ein Gebot darüber ganz unnötig wäre uſw.« Alles was Kant hier von den in ſich widerſprechenden eigenen vorhergehenden Ausführungen, ein

---

1) Siehe hierzu mein »Reſſentiment und moraliſches Werturteil«.

2) Noch wunderlicher widerſinnig heißt es a. a. O.: »Wenn es heißt: du ſollſt deinen Nächſten *lieben* als dich ſelbſt, ſo heißt das nicht: du ſollſt unmittelbar zuerſt lieben und vermittelſt dieſer Liebe (nachher) wohltun, ſondern: tue deinem Nebenmenſchen wohl, und dieſes Wohltun wird Menſchenliebe in dir bewirken.« Alſo Wohltun ſoll Liebe bewirken! Wohltun z. B. aus Eitelkeit, aus dem Motiv, ſich einen nützlichen Dienſtboten zu erhalten uſw., ſoll Liebe bewirken! Wie ſo aus Häckerling Gold gemacht wird, wird auch Kant nicht zeigen. Das iſt dasſelbe wie: »Beuge nur fleißig das Kniee; dann wirſt du fromm«.

»Gernetun von Geboten« wiederum zu »gebieten«, ſagt, iſt völlig richtig. Aber anſtatt daraus zu ſchließen, daß Liebe zu Gott und zum Nächſten eben darum *nicht* mit einem »Gernetun der Gebote« gleichzuſetzen iſt, ſucht er ſeinen bisherigen Fehler wieder durch einen neuen zu korrigieren, indem er an die Stelle des »Liebens« gleich »Gebote gerne tun«, nun ein bloßes *Streben* nach Liebe oder ein Lieben*wollen* ſetzt. Damit iſt ja wieder der einzige Träger des ſittlich Guten, den Kant als »urſprünglich« anerkennt, das Wollen, erreicht. Man vergegenwärtige ſich in *einem* Blicke nun die faſt unglaubliche Umdeutung, die Kant an den gewaltigen Worten vollzogen hat. Aus »Liebe Gott über alles und deinen Nächſten als dich ſelbſt« iſt nunmehr der Satz geworden: »Strebe danach die Gebote Gottes gerne zu tun und die Pflichten gegen deinen Nächſten zu erfüllen.« – – –

Es iſt hier der Ort, noch einmal in etwas anderer Richtung auf die Grundirrtümer der imperativiſchen Ethik einzugehen: »Sittlichen Wert hat nur, was gebietbar und verbietbar iſt.« Oder: Alles, was nicht zu gebieten und zu verbieten iſt, habe keinen ſittlichen Wert, weil der Menſch es ſchon von ſelbſt tue (und unterlaſſe), reſp. weil es ſich um Akte handelt, die ihrer Natur nach nicht geboten und verboten werden können, wie der Glaubens- und Liebesakt. Dieſe Sätze ſind durchaus nur aus dem pragmatiſtiſchen Affekt heraus zu verſtehen, nur ſo weit ſittliche Werte anzunehmen, als man in die ſittliche Welt *eingreifen* und ſie durch *Befehle verändern* kann. Dieſem Vorurteil iſt alſo durchaus nicht bloß der Pragmatismus im engeren Sinne verfallen; auch Kant teilt ihn. Und auch die kirchlichen Lehrer ſind ungemein häufig in jenen Grundirrtum geraten.[1]

Weit entfernt, daß die Begriffe Gut und Böſe in irgendeinem Sinne von vorangehenden Normen und Verpflichtungen abhingen, gilt es vielmehr, *jeden* Imperativ und *jede* aufgeſtellte Willensnorm ſelbſt wiederum daraufhin zu prüfen, wieweit ihre Inhalte in idealem Sinne ſein ſollen und wieweit ihre Aufſtellung *berechtigt* und *wertvoll* iſt.

Was das erſte dieſer Vorurteile betrifft, ſittlichen Wert habe nur, was nicht nur pflichtgemäß ſei, ſondern außerdem, wie Kant fordert, auch noch »aus Pflicht«, d. h. aus Gehorſam gegen das Pflichtgebot erfolge, ſo hat man bekanntlich dieſe Lehre Kants häufig ſeinen »*Rigorismus*« genannt und weithin darüber geſtritten, ob ein ſolcher Rigorismus vorhanden ſei und wieweit er berechtigt ſei. Nach unſeren früheren Feſtſetzungen iſt die alte Frage, wie ſich das Handeln der »ſchönen Seele«, die aus »Neigung« und nicht »aus Pflicht« das ideal Seinſollende will und tut, zu dem Handeln »aus Pflicht«, dem Kant allein ſittlichen Wert beilegt, verhalte, natürlich dahin aufzulöſen, daß die ſog. »ſchöne Seele« hierbei nicht nur ſittlich gleichwertig, ſondern *höherwertig* ſich verhält.[1] Es muß übrigens zugeſtanden werden, daß Kant wenigſtens innerhalb ſeiner logiſchen Begründung nicht in jenen, ihm von Schiller in dem bekannten Diſtichon vorgeworfenen Fehler verfallen iſt, er hätte gemeint, es ſei ein Weſensmerkmal der tugendhaften Handlung, daß ſie *gegen* die Neigung erfolge. Es kann auch nach Kants begründenden Sätzen ſein, daß nicht nur der Inhalt der Neigung und der Inhalt der Pflicht zuſammenfallen (was ja ſelbſtverſtändlich iſt), ſondern auch daß das einer Neigung entſprechende Handeln gleichzeitig als »aus Pflicht« erfolgend gegeben ſei. Sofern ſeine Darſtellung den Gedanken nahelegt, daß ein ſittlich gutes Handeln auch ein Handeln *wider* die Neigung ſein müſſe, beruht dies mehr auf dem Stimmungsgehalt und dem Pathos ſeiner Darlegung, als auf dem ſachlichen Sinn ſeiner Sätze. Auch darf man jene eigentümliche Erkenntnisgewißheit des Menſchen hinſichtlich ſeines Handelns »aus Pflicht«, die ſich ſchärfer erſt dann abzuheben pflegt, wenn das Handeln gleichzeitig *gegen* die Neigung iſt, nicht gleichſetzen einer ſachlichen Weſensnotwendigkeit, die im ſittlich Guten gelegen wäre, immer gegen die Neigung zu erfolgen. Es gibt zweifellos ſkrupulöſe Naturen, die, um ſich ihres möglichen Handelns aus Pflicht gewiß zu werden, lieber etwas gegen ihre Neigung, als mit ihrer Neigung tun, auch dann, wenn ſie auch das ihrer Neigung Entſprechende faktiſch aus Pflicht getan hätten. Von dieſer Skrupuloſität ausgehend, die ſelbſt durchaus kein ſittlicher Vorzug iſt (denn das *Bewußtſein* gut zu ſein iſt durchaus kein ſittlicher Wert), führt leicht der Weg zu einer Erſcheinung, die noch weit weniger irgendeinen Anſpruch auf ſittliche Bedeutung hat. Ich meine eine Art Grauſamkeit gegen ſich ſelbſt und ſeine Neigungen, die aber durch eigentümliche Werttäuſchung häufig als etwas beſonders »Gutes« und »Edles« angeſehen und genoſſen wird. Wir glauben nicht, daß Kant von dieſer Neigung ganz freizuſprechen iſt und daß ſie nicht auch

---

[1] Über die Reſſentimentwurzel dieſer ſittlichen Täuſchung ſiehe mein »Reſſentiment und moraliſches Werturteil«.

---

1) Daß die peinlich nach tatloſer Romantik ſchmeckende ſog. »ſchöne Seele« (der »belle âme« haftet dieſer Duft nicht an), da ſie nicht »aus Pflicht« handle, darum aus »ſinnlichem Trieb« handle, iſt nur eine Armut der Kantiſchen Begriffe, der gemäß er alle »Neigung« als »ſinnlichen Trieb« unterſtellt.

ſeine ethiſchen Konzeptionen bis zu einem gewiſſen Grade wenigſtens im *Pathos* ihrer Darlegung beeinflußt habe. Wie immer aber ſich dies verhalte, bleibt der Vorwurf, den die Lobredner der »ſchönen Seele« gegen Kant im Auge hatten, völlig zu Recht beſtehen. Denn auch wenn man ein Zuſammenbeſtehen eines Handelns aus Pflicht und aus Neigung überhaupt für möglich hält, wie es in Fällen beſteht, wo, wie man zu ſagen pflegt, jemand »gern und willig« oder »freudig« ſeine Pflicht erfüllt, ſo kann doch nach Kant das Handeln der ſchönen Seele gegenüber dem des Pflichtmenſchen nicht mehr als *gleich*wertig ſein. Nach dem richtigen Ausgangspunkt der Ethik vom Werte iſt dieſes Handeln aber nicht gleich, ſondern *höher*wertig. Kant kann dies freilich *prinzipiell* nicht zugeben, da das Wort »gut« ja für ihn erſt durch den Begriff des idealen Sollens, wenn nicht gar wie an vielen Stellen des Pflichtgemäßen und des »aus Pflicht« ſeinen *Sinn* erhalten ſoll. Darum iſt für ihn das Gute aus »purer Neigung« tun eine contradictio in adjecto.

Dazu verfällt auch Kant dem ſchon anderwärts[1] aufgedeckten Irrtum, den ſittlichen Wert einer Handlung von den *Koſten* und *Opfern* abhängig zu machen, die ſie für den Handelnden haben. In dem Reſſentimenttäuſchungs-Beiſpiel, das er in der Methodenlehre der Kritik der praktiſchen Vernunft über die rechte ſittliche Belehrung gibt, ſagt er geradezu: »und gleichwohl iſt hier die Tugend nur darum ſoviel wert, weil ſie ſoviel koſtet und nicht weil ſie etwas einbringt.« Ich habe anderwärts gezeigt, daß es eine ganz beſtimmte Art der auf Reſſentiment beruhenden Werttäuſchungen iſt, etwas darum wertvoller zu halten, weil es mehr Kraft, Mühe, Arbeit uſw. zu ſeiner Realiſierung in Anſpruch nimmt. Wer z. B. meint, eine Abhandlung, die er geſchrieben hat, ſei darum beſonders wertvoll, weil er ſich ſo große Mühe gegeben hat; wer einen Menſchen zu lieben glaubt, weil er ihm ſoviel geopfert hat, weil er »ſoviel in ihn hineinſteckte«; wer einen Glauben für wahr und wertvoll hält, weil ſoviele Märtyrer für ihn geſtorben ſind, der verfällt dieſer Form der Werteverwechſlung. Darüber alſo kann kein Zweifel ſein, daß Werte – was immer für Werte ſie ſeien – ſich niemals auf Opfer und Koſten gründen; vielmehr iſt es evident, daß Opfer und Koſten, d. h. Hingabe von Werten, insbeſondere von Eigenwerten, nur in dem Maße ſelbſt wieder wertvoll iſt, als einſichtig höhere Werte oder bei gleicher Höhe eine größere Wertſumme dadurch erhalten oder realiſiert werden. Daß dieſe Werte »höhere« ſind, das kann niemals durch die aufgewandten Opfer oder Koſten »*begründet*« oder auch nur »beſtätigt« werden. Eine Morallehre, die dieſen Grundſatz ausdrücklich oder in der Art ihrer Schlußfolgerungen verleugnet, beruht auf negativiſtiſchem Reſſentiment, auf falſcher Opferſucht, wenn nicht auf pathologiſcher Schmerzliebe und Grauſamkeit gegen ſich ſelbſt. Die Art, wie z. B. Kant das Beiſpiel von Anna von Boleyn und Heinrich VIII. von England vorträgt, wie er in der Steigerung der jenem »redlichen Manne« zugefügten Drohungen und Qualen die »Billigung« zur »Bewunderung« und zum »Erſtaunen« und zur »Verehrung« uſw. ſich ſteigern läßt, kann von ſolcher pſychologiſcher Motivation nicht freigeſprochen werden. Denn es duldet keinen Zweifel, daß jener Mann ohne dieſe ihm in ſteigendem Maße zugefügten Prüfungen ſeiner Rechtlichkeit, ohne all das, was ihm ihre Erhaltung gekoſtet hat, nicht minder gut und rechtlich geweſen wäre. Nur das könnte man ſagen, daß es ſich in dieſem Falle nicht im gleichen Grade den Anderen (und vielleicht ſogar ihm ſelbſt nicht) *offenbart* hätte, wie rein und rechtlich ſein Wille faktiſch geweſen iſt. Kant verwechſelt offenbar dieſes Offenbarwerden der ſittlichen Werte mit ihnen ſelbſt. Wäre es anders, *beſtände* der ſittliche Wert eines ſolchen Verhaltens in dem Erdulden ſolcher Prüfungen, Opfer uſw., ſo würde ja die Sittlichkeit, wie ſchon Guyau bemerkt, um ſo mehr verſchwinden, je geordneter die geſellſchaftlichen Zuſtände und je ſanfter die Sitten werden; da in dem Maße, als dies der Fall iſt, auch immer weniger Gelegenheit wäre, ſolche Prüfungen den Menſchen zuteil werden zu laſſen. Ja, man müßte fordern, daß immer einige Menſchen niederträchtig und miſerabel genug ſind, um die anderen ſolange zu quälen, bis ſich ihre »Tugend« vollſtändig offenbar gemacht hat! Aber es wäre nur geheime Eitelkeit und Ruhmliebe, als ſittlich zu *gelten*, wollte man die Bedingung des Offenbarwerdens der guten Geſinnung – auch vor ſich ſelbſt – mit der Bedingung ihrer ſelbſt verwechſeln.

---

[1] Siehe »Reſſentiment und moraliſches Werturteil«, in dem die Reſſentimentwurzel der Koſtentheorie aufgewieſen iſt.

So wenig Koſten und Opfer erſt den Wert deſſen begründen, wofür ſie erfolgen, ſo enthält doch die Koſtentheorie natürlich etwas Richtiges, das nur leider an einer ganz anderen Stelle liegt, als an der es meiſt geſucht wird. Wir pflegen da, wo wir uns Fragen der Art vorlegen, wie »welche Sache uns wertvoller ſei als eine andere«, oder »welcher Menſch uns lieber ſei als ein anderer«, das *Gedankenexperiment* zu machen, daß wir uns andere Fragen der Art ſtellen wie: Welche Sache würdeſt du der andern opfern? Welchen dieſer beiden Menſchen würdeſt du z. B. zuerſt aus dem Waſſer ziehen, wenn ſie beide ins Waſſer fielen? Wir gehen dabei von der Vorausſetzung des evidenten Zuſammenhangs aus, daß man für den höheren Wert den niederen opfern ſolle und bei voller Einſicht in ſein Höherſein opfern wolle und prüfen dann an dem ſich einſtellenden Bewußtſein des »Opfernkönnens von Etwas«, welcher Wert uns höher ſei. Aber dies Verfahren hat niemals den Sinn, daß durch jenes Bewußtſein, daß wir das eine für das andere opfern können, erſt die Werte *geſchaffen* und in ihrem *Range beſtimmt* würden. Vielmehr handelt es ſich nur um eine *Klärung*, die wir hinſichtlich unſerer eigenen, als gegeben angenommenen *Werthaltungen* vornehmen. Gewiß muß derjenige, der den Fehler macht (ſiehe Stoa und Kant), das »gut vor ſich daſtehen können«, »ſich achten können« an Stelle des unreflektierten *Gutſeins*[1] ſich zum höchſten Werte zu ſetzen, auch dem *anderen* Fehler verfallen, die Mittel, die zu dieſer ſchärferen Erkenntnis und Gewißheit über den eigenen ſittlichen Wert verhelfen, für etwas jenen Wert Konſtituierendes zu halten. Aber eben darum ſind *beide* Fehler zu vermeiden.

Aber mit dem Geſagten ſcheint die Bedeutung der Koſten und Opfer für unſer Werturteil über einen Menſchen noch nicht erſchöpft zu ſein. Nur dies wiſſen wir ſicher, daß weder der ſittliche Wert, noch das ideale Seinſollen mit dem Kraftaufwand, den ihre Realiſierung koſtet, irgend etwas zu tun hat. Sind ſie inhaltlich als *beſtimmt gegeben*, ſo gilt vielmehr, daß die ſittlich höherſtehende *Perſönlichkeit* diejenige iſt, der die Realiſierung dieſer Inhalte am wenigſten Mühe macht und koſtet; wer am wenigſten Widerſtände gegen das Gute hat, der iſt der Beſte. Ganz anders liegt aber die Sache, wo bereits ein *Imperativ*, einer verpflichtenden Norm zu gehorchen und eine Verbindlichkeit beſteht und der Befehl an eine *Mehrheit* von Perſonen herantritt. In dieſem Falle iſt erſtens der Wert, der der Norm zugrunde liegt, von ihr und dem Gehorſam gegen ſie unabhängig, zweitens iſt der Wert des Gehorſams gegen jenen Imperativ immer derſelbe, wie verſchieden groß auch die Widerſtände ſein mögen, die jene Gehorchenden gegen den Befehl zu überwinden haben. Die *Handlungen* aber, in welchen der Wert des Gehorſams realiſiert wird, ſind an Wert in dem Sinne unterſchieden, daß diejenige die wertvollere iſt, in der ein größerer Widerſtand überwunden wurde.

---

1) Man beachte hier das im erſten Teil über dieſen Punkt Geſagte.

Die Wertung erſcheint alſo hier geradezu paradox: die Perſon iſt um ſo wertvoller, je weniger ihr die »Gehorſamsleiſtung« gegen das Geſetz koſtet. Der Wert des »Gehorſams« iſt überall derſelbe. Die »Handlung« aber iſt um ſo wertvoller, je mehr ſie »gekoſtet« hat. Dieſe ſonderbare Paradoxie unſerer Wertſchätzung der Gehorſamsleiſtung läßt ſich daraus begreiflich machen, daß die »Koſten« für die Wertſchätzung erſt da in Frage kommen, wo Perſonen gleichen ſittlichen Könnens oder gleicher »Tugendhaftigkeit« vorausgeſetzt ſind. Da, wie wir gezeigt haben, jeder Imperativ ſeinem Weſen nach inſofern einen Hinblick auf ein Negativ-wertiges vorausſetzt, als ja ein Imperativ ſolange gar keinen »Sinn« hat, als für die Handlung, die er fordert, eine »Neigung« vorhanden iſt und jeder berechtigte Imperativ ein Widerſtreben nicht gegen das Gebot, aber gegen ſeinen idealen Seinſollensinhalt vorausſetzt, ſo verſteht man, daß die Handlung, in der »Gehorſam« geleiſtet wird, auch um ſo wertvoller iſt, je größer die Widerſtände ſind, die bloß und allein durch die imperativiſche Form, in der hier das Seinſollende gegeben iſt, überwunden werden. Wo immer wir aber von dem Verhältnis von möglichen Leiſtungen des Gehorſams zu ſchon beſtehenden, als rechtmäßig vorausgeſetzten Imperativen abſehen und, ohne die Hilfe von Imperativen, durch das Hinſehen auf die ſittlichen Werte der Perſon ſelbſt Werte zu beſtimmen ſuchen, da fehlt auch notwendig jene Beachtung und Heranziehung der Koſten und Opfer.

»Echte« Opfer beſtehen nur da, wo ſie auch in der Intention für einen als höher gegebenen Wert gebracht werden, d. h. einen ſolchen, der ſchon unabhängig von dieſem Opferwillen ein höherer Wert war und als ſolcher gegeben war. Und ſie beſtehen weiterhin nur da, wo das geopferte Gut als das Gut eines poſitiven Wertes gegeben war. Ich habe in dem Aufſatz über Reſſentiment uſw. bereits darauf hingewieſen, daß eben dieſes letzte Moment auch die ſittlich echte »Askeſe« von der Scheinaskeſe des Reſſentiments unterſcheidet, die eben dadurch charakteriſiert iſt, daß dasjenige, das wir uns verſagen, gleichzeitig oder ſchon vorher entwertet und als ein »Nichtiges« hingeſtellt wird. Nur darum, weil Beſitz, Ehe, Eigenwillen poſitive Güter ſind, kann für den Chriſten z. B. der freie Verzicht auf ſie für noch höhere Güter einen ſittlich wertvollen Akt darſtellen.

Darum nennt es H. Newman die echte Askeſe, »das Irdiſche zu bewundern, indem wir es uns verſagen«. Im Gegenſatze hierzu bewundert der Menſch des Reſſentiments nicht das Irdiſche, das er ſich verſagt, ſondern er entwertet es; er ſagt: »das alles iſt ja nichts«; »das hat ja keinen Wert«, »das ſind ja nichtige Dinge«. Während die Armut z. B. ein Übel iſt und der Beſitz ein Gut, und für die echte Askeſe nur der freiwillige Verzichtsakt auf den ſchon als poſitivwertig vorausgeſetzten und ſo gefühlten Beſitz ein höheres Gut iſt, erklärt die Askeſe des Reſſentiments die Armut ſelbſt als ein Gut, und den Beſitz als ein Übel.[1] Und nicht ein höheres Gut iſt es, für das auf den Beſitz Verzicht geleiſtet wird, ſondern die Ohnmacht, ſich ſeiner zu bemächtigen, wird nur fälſchlich als ein poſitiver Akt der Verzichtleiſtung auf ihn *vorgeſtellt*. Auch hier ſehen wir noch klar die Folgen jener falſchen Koſtentheorie, die wir oben im Auge hatten.

c) Können und Sollen.

Es war ſchon früher angedeutet worden, daß es eine letzte und unauflösbare Modalität des Strebens gibt, die wir als »Können« bezeichneten.[2] Dieſes *Können* als *Er*lebnisakt, in dem uns Strebungsinhalte in einem »Ich kann etwas« urſprünglich gegeben ſein können, iſt vom bloßen Bewußtſein *des* Könnens völlig verſchieden. In ihm iſt uns irgendein *Inhalt unmittelbar* als unter unſerer Willensmacht ſtehend gegeben. Häufig iſt verſucht worden, dieſes »Können« aufzulöſen in die Verbindung einer *Vorſtellung* von etwas zu Tuendem oder zu Leiſtendem plus einer Erinnerung, daß wir dieſen Inhalt ſchon einmal verwirklicht haben plus einer daran ſich ſchließenden Erwartung, gegebenenfalls dasſelbe wieder zu verwirklichen. D. h. man meinte, um zu wiſſen, daß ich etwas »kann«, müſſe ich mich irgendwelcher bereits ſchon vollzogener Handlungen erinnern oder ähnliche frühere Impulſe reproduzieren, und »Können« bedeute nichts anderes als die Erwartung, daß ich das was ich ſchon einmal tat, gegebenenfalls auch wieder tun *werde*. Dieſe intellektualiſtiſche Auflöſung des »Könnens« beruht aber auf einem vollſtändigen Irrtum. *Weil* wir das unmittelbare Bewußtſein »etwas zu können« haben, *darum* erwarten wir, daß wir etwas gegebenenfalls tun *werden*. Nicht aber *beſteht* das Können in der obigen Kombination. Selbſtverſtändlich iſt daher das »Können« ſelbſt als Phänomen von allem bloßen *Beſtehen von Diſpoſitionen* und »Vermögen«, etwas zu tun oder zu leiſten, ganz und gar verſchieden. Wohl gibt es auch wieder Diſpoſitionen für das Auftauchen eines früher gehabten beſtimmten Könnensbewußtſeins eines Individuums; aber deren Annahme ſetzt das Können als eine Art des ſtrebenden Erlebens ſelbſt voraus und dieſes iſt ſelbſt nichts weniger als eine Diſpoſition. Die Selbſtändigkeit und Eigenart des »Könnens« tritt beſonders ſcharf an der beſonderen Art von Befriedigung, Freude und Luſt hervor, die wir am bloßen »Können« einer Sache haben. Dieſe Luſt hat nichts zu tun mit jener Luſt, die wir von der Realiſierung deſſen, was zu können wir uns bewußt ſind, gegebenenfalls erwarten. Sie iſt auch nicht eine Luſt am Tun deſſen, was wir können, ſondern eine Luſt am Können dieſes Tuns. Das zeigt ſich deutlich in Fällen, wo wir gerade darum etwas nicht realiſieren, einen Genuß z. B. nicht verwirklichen, ja nicht einmal zu verwirklichen ſtreben, weil wir uns bewußt ſind, es jederzeit tun zu können. Umgekehrt beſteht das Bewußtſein des »Nichtkönnens« oder der »Ohnmacht« (eines durchaus poſitiven Erlebniſſes)[1] durchaus nicht bloß darin, daß wir diejenige Luſt, die aus der Realiſierung des Gekonnten oder aus ſeinem Tun quillt, uns zukünftig mangelnd wiſſen. Das Streben nach Reichtum und wirtſchaftlicher Macht z. B. iſt niemals zu verſtehen, wenn man es bloß auf die Erinnerung und Erwartung der faktiſchen Freuden und Genüſſe zurückführen würde, die der Reichtum bereiten kann, reſp. auf die Freuden am Erwerben und an der Arbeit und deren Reproduktionen. Vielmehr iſt es zweifellos, daß die Haupttriebfeder die Erlangung jenes wirtſchaftlichen Könnens- und Machtbewußtſeins darſtellt, des Regieren-, Formen-, Ordnen-, Markt-Beherrſchenkönnens, das der Kaufmann oder der Großinduſtrielle angeſichts ſeiner Beſitztümer erlebt.[2] Die Befriedigung

---

[1] Ob auch die ökonomiſche Koſtentheorie ihren Urſprung im Reſſentiment hat, ſei hier dahingeſtellt.

[2] Siehe I. Teil, S. 128 (Sonderdruck), Jahrbuch S. 532.

---

1) Ohnmacht iſt alſo nicht etwa ein Streben, etwas zu können, dem der Erfolg fehlt. Es iſt eine Qualität des Könnens ſelbſt, nicht ein fehlendes Können.

2) Eine ganz andere Tatſache iſt der Geiz, den Lipps einmal heranzieht, um die Freude am Können zu exemplifizieren: Der Geizige häufe Schätze auf Schätze, um ſein Bewußtſein des Kaufen-, Genießen-, Beſitzenkönnens aufs höchſte zu ſteigern und verſage ſich darum die Luſt am faktiſchen Beſitz, Genuß. Gerade dieſes Beiſpiel verfehlt das echte Können und die Luſt am Können vollſtändig. Geiz beſteht gerade in der Einſtellung, am Gelde als bloßem Mittel für ein beliebiges andere, das Luſt bereiten oder »angenehm« ſein kann, ſelbſt Luſt zu haben. Der Geizige iſt in ſeiner Einſtellung durchaus Hedoniker, nur ein verquerter, für den ſich die Luſt am Angenehmen (reſp. den durch dieſen Wert gebundenen Gütern) ſelbſt auf das pure Mittel zu ihm verſchob. Er erlebt nicht im Können (des Kaufens, Beſitzens uſw.) ſeine Befriedigung, ſondern im Bewußtſein vom bloßen Vorhandenſein der objektiven Bedingungen, zu kaufen, zu beſitzen uſw., im intellektuellen Bewußt-

zu »können« iſt eine tiefere und eine edlere Befriedigung als die Freude an den mannigfaltigen Realiſierungen des Gekonnten. Das Bewußtſein des Könnens iſt auch nicht irgendeine »Kopie« oder »Reproduktion« von Bewußtſeinstatſachen, die ſchon mit einem früher ſtattgehabten Handeln und Tun verbunden waren. Wir erleben das Bewußtſein »Ich kann das und jenes« ſogar ſehr häufig Inhalten gegenüber, die wir noch niemals verwirklicht haben, in ganz neuen Situationen, vor ganz neuen und einzigartigen Aufgaben, die uns das Leben ſtellt. Umgekehrt hängt ſehr häufig die faktiſche Realiſierung, ja die Erregung der realen Dispoſition für eine ſolche, ſofern dieſe in uns ſelbſt und in unſeren faktiſchen Kräften gelegen iſt, davon ab, daß dieſes Bewußtſein des »Könnens« in ausgeprägtem Maße vorhanden iſt. Mit Recht iſt daher von Erziehern hervorgehoben worden, daß man darauf ſehen müſſe, das Bewußtſein des Könnens in den Zöglingen zu ſteigern und gleichſam einer ſelbſtändigen Kultur zu unterwerfen. Viele Kräfte ſchlafen unter Umſtänden in einem Menſchen, die nur darum niemals zur Realiſierung kommen, weil er das rechte Könnensbewußtſein, das Bewußtſein ſeiner Willensmacht nicht beſitzt. Faktiſch wäre ein Verhalten, das jener Schilderung entſpricht, welches die Aſſoziationspſychologie vom »Können« entwirft, d. h. ein Verhalten, in dem wir ſo lange darüber im Zweifel wären, etwas zu können, als wir uns nicht einer früheren ähnlichen Handlung erinnern, ein pathologiſches zu nennen. Das Sichvorſchieben der Frage: Kann ich? vor alles: »Ich will das und jenes« iſt es ſogar in ausgeprägterem Maße. Wer zur Bildung eines Könnensbewußtſeins der Reproduktion früherer Handlungen bedarf, leidet an einem krankhaften Zögern, das alle möglichen Formen, – je nach dem Gebiet (Sprechen uſw.), auf das ſich der Ausfall des unmittelbaren Könnenserlebniſſes richtet, – annehmen kann. Insbeſondere hat daher das »Können« im Sinne des Handelnkönnens gar nichts zu tun mit einer Erinnerung und Reproduktion der Komplexe von Organ- und Bewegungsempfindungen, die ſeinerzeit die Bewegung meiner Glieder bei einer Handlung begleiteten. Und der Ausfall des Könnensbewußtſeins (Wollenkönnens, Tunkönnens) iſt durchaus nicht auf einen Ausfall jener zurückzuführen.

Auch darin tritt die Selbſtändigkeit des Könnens hervor, daß es, als »Macht« von anderen Menſchen erblickt, einen ganz andern Einfluß ausübt als die bloße Erwartung der Ausübung der

---

ſein von einer vorhandenen Dispoſition, kaufen zu können. Geiz ſtammt aus der Verbindung von Luſtgier und Ohnmacht, die Luſt und die Mittel, die ihr dienen, zu erwerben.

betreffenden Handlungen, für die Macht da iſt, reſp. als die bloße Erwartung von irgendwelchen Betätigungen der Gewalt. »Macht« und »Gewalt« werden wir daher im Gegenſatz zu dem verworrenen landläufigen Sprachgebrauch aufs ſchärfſte unterſcheiden. »Macht« hat am meiſten derjenige in irgendeiner Hinſicht, der am wenigſten der Gewalt bedarf, um ſeinen Willen gegenüber anderen Weſen zur Durchführung zu bringen. Der Einfluß des Blickes eines Löwenbändigers auf den Löwen, der ihm an Gewalt weit überlegen iſt, beſteht ſicher in der Erſcheinung der Willensmacht, die in ſeinem Blicke liegt. Eine jede Art von Autorität (z. B. Staat, Kirche) iſt ohne Macht undenkbar; aber ſie wird um ſo mehr Macht beſitzen, je weniger ſie Gewalt zur Durchführung ihrer Befehle in Anſpruch zu nehmen hat.

In bezug auf die Frage, wie ſich nun das Können zum Sollen, und da es ſich hier nur um das Sollen im Sinne der »Verpflichtung« handeln kann, zum realen Sollen verhält, ſind in der Geſchichte der Philoſophie ſehr verſchiedene Anſichten hervorgetreten.

Einmal hat man häufig den Verſuch gemacht, das »Sollen« auf ein Bewußtſein eines Könnens, und zwar eines »höheren Könnens« zurückzuführen, als es in dem Durchſchnitt der faktiſchen Handlungen eines Weſens in die Erſcheinung tritt. So hat z. B. Guyau in einem intereſſanten Kapitel ſeines Buches »Sittlichkeit ohne Pflicht und Verbindlichkeit« den Verſuch gemacht, nachzuweiſen, daß alles Bewußtſein der »Verpflichtung« nur das Könnensbewußtſein von höherwertigen Handlungen iſt, als die jeweilig gerade gegenwärtigen Strebungen und Abſichten ſie intendieren. Nach dieſer Meinung würden wir dann das eigentümliche Bewußtſein der »Verpflichtung« zu etwas haben, wenn wir uns eines Könnens, einer Macht bewußt werden, die in das gegenwärtige Spiel unſerer Motive noch nicht eingetreten iſt. Zum mindeſten müßten wir an Anderen ein ſolches Können wahrgenommen haben, um uns ſelbſt zu den betreffenden Inhalten verpflichtet zu wiſſen. Aber im Grunde geht auch die Anſicht der meiſten Alten auf dieſe Vorſtellung zurück. Wenn Ariſtoteles das Gute allgemein als dasjenige für ein Weſen beſtimmt, für das dieſes Weſen ein eigentümliches und nur ihm zugehöriges »Vermögen« beſitzt, um aus dieſem Satz zu folgern, daß für den Menſchen, deſſen eigentümliches »Vermögen« im Unterſchiede von den Tieren und Pflanzen die Vernunftbetätigung (der »anima rationalis«) iſt, das Gute ſich in eben jener Vernunftbetätigung darſtellt, ſo liegt dieſem methodiſchen Vorgehen eben jener Satz zugrunde, daß alles Sollen auf ein Können zurückgeführt werden muß.[1] Noch ſchärfer und einſeitiger iſt aber dieſe Anſicht in der neueren Zeit von Spinoza vertreten worden. Führt doch Spinoza alles Schlechte und Böſe auf einen Mangel an Macht und Freiheit zurück, und gilt für ihn, daß jeder das ſolle, was er könne. Auch in der Gotteslehre wird die Allgüte auf die Allmacht zurückgeführt, und das Böſe und Übel in der Welt eben damit gerechtfertigt, daß eine Welt, die ſolches nicht enthielte, nicht alles Mögliche enthielte, das allein einem allmächtigen Weſen zu ſchaffen angemeſſen iſt. Wie ſehr Spinoza jene Freude am Können als ſolche kannte, zeigt ſein berühmter Satz: »daß die Glückſeligkeit nicht ein Lohn der Tugend, ſondern die Tugend ſelbſt« ſei. Denn in jener Glückſeligkeit iſt zweifellos die Freude gemeint, die mit dem höchſten Macht- und Freiheitsbewußtſein verbunden iſt. Auch für die Pädagogik leitet Spinoza aus dieſer Vorausſetzung den wichtigen Satz ab, daß alle echte Erziehung niemals Fehler abzugewöhnen und nie in der Form des Verbotes und des »Du ſollſt dies und jenes nicht« vorzugehen habe, ſondern immer in der Art, daß der Zögling auf neue Kräfte aufmerkſam gemacht wird, die in ihm liegen, und deren Betätigung jenen Fehler von ſelbſt verſchwinden laſſen. Nicht alſo das »Du ſollſt nicht«, ſondern das »Du kannſt dies und jenes« ſoll nach ihm die Grundform der erzieheriſchen Weiſung ſein. Haben wir etwa einen Trinker vor uns, ſo wird es z. B. nach dieſer Meinung wenig Wert haben, ihm durch Ermahnung, Zureden uſw. dieſes Laſter abgewöhnen zu wollen, wohl aber werden wir dieſes dadurch erreichen, daß wir neue Intereſſen und ſchlafende Kräfte in ihm entwickeln, ihn auf poſitive Lebensziele hinweiſen, in deren Verfolgung ſein Laſter gleichſam verſchwindet und ſozuſagen zugedeckt wird. Neuerdings hat William James dieſen Grundſatz des Spinoza zur Grundlage ſeiner Lehre von »der Erziehung des Willens« gemacht.

Aber dieſelbe Anſicht finden wir, wenn auch hier in religiöſer und theologiſcher Sprache ausgedrückt, auch bei niemand Geringerem als bei Luther. Sein geſamter Kampf gegen die katholiſche Rechtfertigungslehre hat zur Vorausſetzung, daß der Menſch erſt dann Gutes wollen und gut handeln werde und dispoſitionell es vermöge, wenn er durch das Bewußtſein eines gnädigen Gottes, d. h. durch das Bewußtſein, vor Gott gerechtfertigt zu ſein »nur durch

---

1) Daß hierbei Vermögen, wie in der Philoſophie des Ariſtoteles überhaupt, nicht Dispoſition oder »reale Bedingung für« bedeutet, ſondern reale Potenz, braucht für den dieſer Lehre Kundigen nicht geſagt zu werden.

den Glauben«, auch das Bewußtſein der *Kraft* und des *Könnens* zum Guten beſitze. Ausdrücklich erklärt daher Luther gegen diejenigen, die jene Rechtfertigung ganz oder zum Teil erſt als eine Folge des Gehorſams gegen göttliche Gebote, gegen »das Geſetz«, anſehen: »a debere ad posse non valet consequentia«. Aber nicht nur das in dieſem Satze negativ Ausgeſprochene iſt ſeine Überzeugung, ſondern ſeine ganze Grundlehre vom Verhältnis des Glaubens zu den guten Werken, ja zur Sittlichkeit überhaupt, iſt faktiſch auf den Satz gebaut: »a posse ad debere valet consequentia«. Alles *echt* ſittliche »Sollen« iſt ihm eine Folge des neuen Kraft- und Könnensbewußtſeins, das aus der Vergebung der Sünden infolge des Glaubens an Jeſu ſtellvertretendes Strafleiden und die ſühnende Kraft ſeines Blutes hervorgeht.

Im äußerſten Gegenſatz zu den oben entwickelten Anſichten ſteht die Meinung Kants. Sie iſt ſcharf und klar niedergelegt in dem berühmten Satze: »Du kannſt, denn du ſollſt!« Der Sinn dieſes Satzes iſt nach § 6 der praktiſchen Vernunft, daß »unſere Erkenntnis des unbedingt Praktiſchen nicht von dem Erlebnis der Freiheit, ſondern von dem Bewußtſein des praktiſchen Geſetzes anhebe.« D. h. unſer »*Können*« ſoll uns erſt in dem Maße zum Bewußtſein und zur Erkenntnis kommen, als wir uns unſere *Pflicht* vor Augen halten. Niemals dürfen wir zuerſt uns die Frage vorlegen, was in unſerer *Macht* liegt, um erſt in den Grenzen deſſen, was wir ſo gefunden haben, das was wir ſollen und nicht ſollen zu beſtimmen; ſondern umgekehrt müſſen wir zuerſt die »Stimme der praktiſchen Vernunft« vernehmen, die uns zu einem Tun kategoriſch verpflichtet, um dann erſt poſtulatoriſch zur *Annahme* zu gelangen, daß wir auch vermögen, was wir ſollen. Nun hat zweifellos Kant nicht gemeint, daß von dieſem Bewußtſein der Pflicht ein einfacher theoretiſcher Schluß zum Bewußtſein des Könnens führe. Auch er hätte den Satz Luthers, den ich vorhin zitiert habe, zugeſtanden, wenn unter »non valet consequentia« eine einfache logiſche Folgerung verſtanden würde. Iſt doch die Freiheit, die er in der Kritik der reinen Vernunft in der dritten Antinomie auf Grund der Scheidung des Menſchen als Ding an ſich (»homo nomenon«) und des Menſchen als Erſcheinungsweſen (»homo phänomenon«) als nur »theoretiſch möglich« erwieſen hat oder zu haben meint, in ihrem *poſitiven* Sinne, etwas zu »können«, erſt die Folge eines »Poſtulates«, das ſich auf die Vorfindung des kategoriſchen Imperatives aufbaut. Aber auch in dieſem Sinne aufgefaßt beſteht Kants Satz nicht zu Recht. Gewiß iſt es eine berechtigte *pädagogiſche* Maxime, das Bewußtſein des

Könnens eben dadurch zu entwickeln, daß man, ohne dem Zögling zu erlauben, auf ſein Können hinzublicken, ihm Befehle erteilt und gleichſam ſagt: »Du mußt auch können, was du ſollſt, du darfſt gar nicht fragen: kann ich es? uſw.« Aber davon iſt völlig unabhängig die evidente Einſicht, daß es widerſinnig iſt, ein Gebot oder ein Verbot aufzuſtellen einem Weſen gegenüber, in deſſen Könnensbereich das Verbotene und Gebotene überhaupt nicht gelegen iſt. Aus welchem andern Grunde muten wir den Tieren nicht Gehorſam gegen die ſittlichen Geſetze zu, als aus dem Grunde, weil wir wiſſen, daß ſie ſie nicht realiſieren können? So wenig die Werte ſelbſt und die idealen Soll-ſein-Sätze von einem Können oder Nichtkönnen irgendwie abhängig ſind, ſo ſicher beſtehen zwiſchen Geboten und Verboten und dem Können Weſenszuſammenhänge eigener Art.

Nun iſt zuerſt anzuerkennen, daß das Erlebnis des idealen Sollens und das Können gleich urſprünglich und unabhängig voneinander in letzten Intuitionen gründen, und daß es daher auf alle Fälle ausgeſchloſſen iſt, das eine auf das andere irgendwie zurückzuführen.

Das Bewußtſein der »Pflicht«, für das ein ſolches Erlebnis jedenfalls vorausgeſetzt iſt, läßt ſich daher ſowenig auf ein Innewerden eines höheren Könnens zurückführen, als ſich das Können als eine bloße poſtulatoriſche Folgerung aus einem allein unmittelbar gegebenen Pflichtbewußtſein anſehen läßt. Es iſt irrig, wenn Kant (a. a. O.) ſagt: »Von der Freiheit kann es (sc. unſere Erkenntnis des unbedingt Praktiſchen) nicht anheben; denn deren können wir uns weder unmittelbar bewußt werden, weil ihr erſter Begriff negativ iſt, noch darauf aus der Erfahrung ſchließen uſw. Alſo iſt es das moraliſche Geſetz, deſſen wir uns unmittelbar bewußt werden, welches ſich uns zuerſt darbietet und, indem die Vernunft jenes als einen durch keine ſinnliche Bedingung zu überwiegenden, ja davon gänzlich unabhängigen Beſtimmungsgrund darſtellt, gerade auf den Begriff der Freiheit führt.« Denn es iſt unrichtig, daß wir uns der Freiheit zu können weniger unmittelbar bewußt zu werden vermögen als des Sollenserlebens. Darum allein iſt der Begriff der Tugend, d. h. das unmittelbare Bewußtſein, ein als ideal geſollt Erlebtes zu können, ein ſinnvoller Begriff. Gäbe es beide unmittelbaren Erlebniſſe nicht, wäre – wie Kant meint – das Können überhaupt keine unmittelbare Erlebenstatſache, ſondern nur das Sollenserleben eine ſolche, jenes aber nur »poſtuliert«, ſo wäre auch »Tugend« nur die Diſpoſition zum Tun der Pflicht und überhaupt keine ſelbſtändige ethiſche Kategorie.[1] Gäbe es andererſeits kein unmittelbares Sollenserlebnis von etwas, ſondern wäre dieſes nur die Reproduktion eines Könnenserlebniſſes, inſofern an einer Lebensſtelle ſein Gehalt als Strebensprojekt überhaupt noch daſteht, aber ein unmittelbares Können dieſes Gehalts nicht mehr erlebt wird — ſo flöſſe Tugend mit bloßer Tüchtigkeit unſcheidbar zuſammen. Tugend iſt aber die Tüchtigkeit nicht zu irgend etwas, ſondern zum Wollen und Tun eines als ideal geſollt Gegebenen und Erlebten.

Sind das Erleben des idealen Sollens eines Inhalts und das Erleben des Gekonntſeins eines Inhalts gleich urſprünglich, gleich intuitiv erfüllbare Weſenstatſachen, ſo gilt für alle »Pflicht« und »Norm«, d. h. für alle Inhalte, die mit imperativiſchem Charakter der Perſon gegenübertreten, daß ſie ein mögliches Könnenserlebnis für den Inhalt vorausſetzen, der in die imperative Form eingeht.[2]

V.

Materiale Wertethik und Eudaimonismus.

Als eine der grundlegendſten Lehren Kants hatte ich in der Einleitung den Satz angeführt, es müſſe jede materiale Ethik auch eine eudaimoniſtiſche ſein, d. h. eine ſolche, die ſei es die Luſt ſelbſt als höchſten Wert (oder »höchſtes Gut«) anſehe oder doch auf irgendeine Weiſe die Tatſachen und Ideen der Werte gut und böſe auf Luſt und Unluſt zurückführe. Nur eine formale Ethik, die zugleich als rationale jede Art von Bezugnahme auf das emotionale Leben vermeide, kann alſo nach Kant die Irrungen vermeiden, in welche — auch nach unſerer ſchon mehrfach hervorgehobenen Anſicht — jede der denkbaren Formen des Eudaimonismus führt. Dieſe Theſe Kants wurde ſchon mehrfach als den Tatſachen unangemeſſen an früheren Stellen dieſer Arbeit zurückgewieſen. Sie hat ihre tiefſten Wurzeln in den unzureichenden Vorſtellungen, die ſich Kant vom Weſen des emotionalen Lebens und vom Weſen der Werte ſowie deren Beziehungen zueinander gebildet hatte. Es hätte wenig Sinn, dieſe Vorſtellungen im einzelnen einer Kritik zu unterziehen, zumal hierdurch die erheblich ſubtileren Theorien, die neuere Forſcher über dieſe Frage

---

1) Die Tugend aber und alle ihre Qualifikationen ſind unmittelbare Erlebnistatſachen; darum können ſie nie auf Gewohnheiten zurückgeführt werden, wie dies für die Fertigkeiten möglich iſt.

2) Auf die Verknüpfung dieſer Probleme mit dem Freiheitsproblem ſei hier noch nicht eingegangen.

aufgeſtellt haben und die gleichwohl nicht weniger durch die Tatſachen widerlegt werden, nicht mitbetroffen würden. Ich werde daher verſuchen, dieſe Tatſachen ſelbſt, ſoweit dies in unſerem Zuſammenhang nötig iſt, in Augenſchein zu nehmen.

Kant ſelbſt hat eine beſondere Unterſuchung über Luſt und Wert nicht angeſtellt. Aber es geht aus ſeiner Darſtellung klar hervor, daß er annimmt, es ſei der Tatbeſtand, daß ein Ding einen Wert habe, gleichbedeutend damit, daß wir ihm in Form einer Beurteilung einen ſolchen zuſchreiben, und dies geſchähe dann, wenn das Ding durch ſeine Wirkung auf den pſychophyſiſchen Organismus in uns einen Zuſtand der Luſt veranlaſſe. Daß Wert und Wertgegenbenheit nicht auf einem Akt der Beurteilung fundiert ſei, das wurde im vorigen Abſchnitt eingehend gezeigt. Sofern wir ſtreben und ſofern wir wollen – unabhängig von der Meſſung des Wollens an dem Sittengeſetz –, ſtreben wir alſo nach Kant eo ipso nach Luſt. Dieſer Satz wird bei Kant wie ein Naturgeſetz behandelt, und nur darum kann er ſagen, es habe keinen Sinn zu ſagen, man »ſolle« nach Luſt ſtreben, da dies jeder ſchon von ſelbſt tue. Für Kant iſt aber dieſes Naturgeſetz, daß der Menſch nach Luſt und nichts anderem ſtrebe – wie mir ſcheint – beides: einmal das objektive Geſetz, daß ſich das Streben ſo vollzieht, daß es von einem Zuſtande geringerer Luſt zu einem ſolchen größerer Luſt (reſp. größerer Unluſt zu einem ſolchen kleinerer Unluſt) ſtets überzugehen die Tendenz hat; ſodann auch ein Geſetz der Intention des Strebens; d. h. es ſoll auch dem Tatbeſtand Ausdruck geben, daß die Luſt in dieſem Streben intendiert ſei. Es iſt alſo zugleich ein abſolutes und relatives Geſetz, ein objektives Naturgeſetz und ein Geſetz der Intention alles »Strebens nach« .. Außerdem macht Kant weder einen für ſeine Ethik relevanten Sachunterſchied noch einen Wertunterſchied zwiſchen dem Streben nach eigener und fremder Luſt. Aber ſoviel iſt doch erſichtlich, daß er auch das Streben nach fremder Luſt (vermittelt durch die Sympathiegefühle) auf das Streben nach eigener Luſt an fremder Luſt ſich genetiſch zurückführbar denkt; auch iſt dieſer Satz eine ſtrenge Konſequenz ſeiner Annahme, daß alle Luſt und Unluſt als Gefühl – abgeſehen von ihrem »woran« – ſowohl qualitativ gleichartig als an Tiefe nicht verſchieden ſei, und daß ihre genetiſche Grundform, d. h. jene, auf die alle Luſt und Unluſt als Derivat zurückgehe, die ſinnliche Luſt und Unluſt ſei. Denn es liegt – wie ich anderwärts zeigte – im Weſen der ſinnlichen Luſt (im Unterſchied zur Sphäre der Lebensgefühle und der rein ſeeliſchen und geiſtigen Gefühle), daß ſie als extenſiv und lokal leiblich beſtimmt, nicht unmittelbar nachfühlbar, vorfühlbar und mitfühlbar iſt, ſondern nur als aktuelles und »eigenes« Gefühl fühlbar gegeben ſein kann.[1] Es gibt nur ein (urteilsmäßiges) Wiſſen von fremder Sinnesluſt und Schmerz, und eine etwaige, ſich daranſchließende Reproduktion eigener früherer Situationen ähnlicher Art, und ein darauf folgendes »Wiederwachen« und »Nachklingen« des betreffenden Gefühls, nicht aber ein unmittelbares »Fühlen« ſolcher Gefühle in Anderen. Es gibt keine »ſinnliche Sympathie«, ſondern höchſtens eine Anſteckung durch ſinnliche Gefühle. Da aber Kant alle ethiſch relevanten Gefühle – mit einziger Ausnahme des Gefühls der Achtung, das er als »geiſtiges Gefühl«, »gewirkt durch das Sittengeſetz« bezeichnet – für ſinnliche Gefühle hält, ſcheidet bei ihm ſchon aus dieſem Grunde das ganze Heer der ſympathiſchen Gefühle, zu denen er außerdem auch Liebe und Haß rechnet[2], ſowohl als ſittlich relevanter Beſtimmungsgrund des Wollens und Handelns als auch als Träger ſittlicher Werte aus.[3] Nur durch die Vorausſetzung, daß alle Gefühle außer der »Achtung« ſinnlicher Herkunft ſeien, iſt es auch begreiflich, daß Kant zwiſchen Sinnesluſt, Freude, Glück, Seligkeit weder Weſensunterſchiede der Qualität noch der Tiefe macht und ihm darum auch z. B. der Eudaimonismus des Ariſtoteles und der Hedonismus des Ariſtippos nicht nur als theoretiſch falſch – was auch wir annehmen –, ſondern auch als Lebenseinſtellung gleichwertig erſcheinen. Faßt man alles zuſammen, ſo iſt nach Kants Vorausſetzung der Menſch unabhängig vom rationalen formalen Sittengeſetz ein abſoluter Egoiſt und ein abſoluter Hedoniſt der ſinnlichen Luſt; und dies unterſchiedlos in jeder ſeiner Regungen. Natürlich muß darum auch für ihn jede Ethik, welche ihre Aufſtellungen durch Rekurs auf das emotionale Er-leben gründet, auch darum ſchon Hedonismus ſein. Daß es auch in ihm eine Sphäre der Apriorität geben könne, das kann für ihn gar nicht in Frage kommen.[4]

Nun ſind aber alle dieſe Vorausſetzungen Kants – wie das Folgende im einzelnen zeigen wird – völlig ungegründet und – hiſtoriſch geſehen – eben unkritiſche Annahmen, die er aus der ſenſualiſtiſchen Pſychologie und Ethik teils der Engländer, teils der Franzoſen unbeſehen übernommen hat – einer Literatur, die aus der Erlebnis-

---

1) Siehe hierzu »Sympathiegefühle« S. 9.

2) Siehe »Sympathiegefühle« S. 45.

3) Mitleidigkeit, Barmherzigkeit uſw. ſind für Kant daher nicht emotionale Er-lebniseinheiten, die ſich phänomenal aufweiſen laſſen, ſondern nur Diſpoſitionen, »Naturanlagen« zu beſtimmten Triebimpulſen und Handlungen, die ſchon darum keinen ſittlichen Wert beſitzen können.

4) Vgl. I, S. 59.

ſtruktur des weſteuropäiſchen Menſchentypus des 18. Jahrhunderts zu verſtehen iſt, aber keinerlei Grund in den Tatſachen hat.

1. Wert und Luſt.

Hat man den Irrtum, es ließe ſich das Sein der Werte auf ein Sollen, auf Normen, Imperative, Arten der Beurteilung zurückführen, aufgegeben, ſo fällt man bei der ſonderbaren Armut unſerer philoſophiſchen Fragedisjunktionen um ſo leichter auf die Theſe zurück, daß das Wert-ſein von etwas irgendeine Art der »Beziehung« eines Gegenſtandes zu Luſt- und Unluſterlebniſſen darſtelle. Als die primitivſte Form dieſer Lehre iſt dann jene anzuſehen, nach der wertvoll-ſein eines Gegenſtandes, einer Handlung uſw., nur ein unangemeſſener Ausdruck ſei für den Tatbeſtand, daß der Gegenſtand durch ſeine Wirkung auf den Menſchen und ſein Ich Luſt erwecke. Hiernach wäre jene »Beziehung« eine empiriſche Kauſalbeziehung, und es gäbe ſelbſtverſtändlich keine aprioriſche Wertlehre. Da man häufig Sachen, Handlungen uſw., als poſitiv- oder negativwertig beurteilt, die momentan keine Luſt und Unluſt erwecken, ſo begnügt man ſich in dieſem Falle zu ſagen, die Sache habe wenigſtens eine Fähigkeit, eine Dispoſition oder Kraft in ſich, ſolche Erlebniſſe zu erwecken. Daß dieſe vor aller phänomenologiſchen Prüfung entſtandene »Theorie« (wie immer man ſie kompliziere) undurchführbar iſt, habe ich ſchon im I. Teil, Abſchnitt 1 gezeigt.[1] Ich ſetze noch hinzu: 1. Wert iſt keine »Beziehung«, die zu anderen Beziehungen wie »gleich«, »ähnlich«, »verſchieden« hinzuträte. Werte können das Fundament einer Beziehung ausmachen, aber ſie ſind ſo wenig Beziehungen, wie rot und blau Beziehungen ſind. Eben darum ſind auch Wert-erlebniſſe, d. h. iſt Erleben von Wert kein Beziehungserlebnis. Schon in der natürlichen Sprache unterſcheiden wir ſcharf, ob eine Sache an ſich oder ob ſie nur für uns Wert hat, z. B. den Wert eines Schmuckſtückes und ſeinen Wert für mich (Affektionswert).[2] Es liegt z. B. im Weſen alles »Tauſches«, daß die beiden Sachen zwar objektiv denſelben beſtimmten Wert haben und dieſe Wertſelbigkeit den Tauſchenden »gegeben« iſt, daß ihnen aber gleichzeitig gegeben iſt, daß die »Sache S für A« einen höheren oder größeren Wert habe als die »Sache S für B«, die »Sache S_1 für A« (die er beſitzt) einen kleineren Wert habe als die »Sache S_1 für B«, d. h. aber, daß die Beziehung der an ſich wertvollen Sache zu einem A oder B, die hier mit »für« ausgedrückt iſt, ſelbſt ein neuer Träger eines Wertes wird, der zum Träger des Sachwertes hinzutritt. So kann ein Wert nicht nur das Fundament einer Beziehung ſein, ſondern auch der Beziehung ſelbſt zukommen. Gewiß: Häufig *halten* wir den bloßen Wert des Bezogenſeins einer Sache auf das Fühlen ihres Wertes oder gar nur auf den möglichen Gebrauch, den wir von ihr machen können, für den Wert der Sache ſelbſt. Dies iſt eine der ſtärkſten Quellen unſerer Wert-täuſchungen. Aber ſowie uns dieſer Tatbeſtand zur Gegebenheit kommt, durchſchauen wir auch dieſe Täuſchung als »Täuſchung«. »Die Sache iſt gut« – ſagen wir dann – nur ich habe »keine Luſt auf ſie«, oder – in einem verſchiedenen Falle – keine »Luſt an ihr«. Das Maß, in dem wir eine Art von Werten erfaſſen können, der Reichtum oder die Enge unſerer Fühlfähigkeit für Werte iſt ja ſelbſt noch Gegenſtand eines Bewußtſeins und eventuell auch eines Wertbewußtſeins von unſerer beſonderen Natur und Organiſation. Häufig kommen uns Werte z. B. eines Kunſtwerkes erſt durch das Nachfühlen des Fühlens der betr. Werte durch einen anderen zu adäquaterer Gegebenheit, oft auch hierdurch der Tatbeſtand, daß unſere Fühlfähigkeit für dieſe Wertart eine ſehr begrenzte iſt.

---

[1] S. 11 ff.

[2] Treffend ſcheidet dies ſchon Ariſtoteles in der Einleitung zur Nikomachiſchen Ethik.

2. Wenn man alſo Werte überhaupt unter eine Kategorie ſubſumieren will, ſo muß man ſie als Qualitäten bezeichnen, nicht aber als Beziehungen. Gewiß gehört es weſenhaft zu dieſen Qualitäten, daß ſie urſprünglich nur in einem »Fühlen von Etwas« zur Gegebenheit kommen. Aber das beſagt erſtens nicht, daß ſie in irgendeiner Beziehung zu Gefühls-zuſtänden, zu aktuellen oder zu »möglichen« beſtehen. Sowenig die Qualität »blau« eine Geſichtsempfindung iſt oder eine Beziehung auf einen Empfindungszuſtand oder das unbekannte x eines beſtimmten Sehaktes, ſo wenig iſt eine Wertqualität ein Gefühlszuſtand oder die Beziehung auf einen ſolchen oder nur das (unbekannte) x eines Fühlens. Die wechſelnden Gefühlszuſtände, welche die Dinge in uns, ſei es erlebnismäßig, d. h. ſo, daß wir ihre Wirkſamkeit fühlen, ſei es nur objektiv kauſal in uns bewirken (z. B. Angſt, die ohne unſer Wiſſen davon auf einer ſchlechten Atmung beruht), fließen an unſeren Werthaltungen und ihrem qualitativen Material prinzipiell ohne jeden Einfluß vorüber. Gewiß: Sie mögen uns abziehen davon, uns überhaupt werterfaſſend zu verhalten, wie ſolches z. B. gelegentlich der Hypochondrie und all jener Erſcheinungen, die man »Egotismus« genannt hat, d. h. aller Art von triebhafter Einſtellung auf die eigenen Gefühlszuſtände, der Fall iſt. Aber wo uns auch faktiſch unſere Umwelt nur als die *Erregungsquelle* für unſere wechſelnden Gefühlszuſtände gegeben

ſcheint – wie in ſolchen Fällen von gegenſtändlicher Wertblindheit – da ſind doch die Teilbeſtände der Umgebung noch phänomenal mit Wert umkleidet. Nur ſind es dann nicht die Werte der Gegenſtände, ſondern die Wertqualitäten unſerer Gefühlszuſtände ſelbſt, die uns täuſchungsmäßig an den Sachen erſcheinen. Die *Stellen* der Werte der Gegenſtände und gegenſtändliches Wertſein überhaupt bleibt dabei gegeben; aber an dieſen Stellen erſcheinen uns nun die Wertqualitäten unſerer wechſelnden Gefühlszuſtände und verhüllen uns mehr oder minder vollſtändig die Wertqualitäten der betreffenden Sachen. Wir vermeinen dann, es »ſei das Eſſen ſchlecht, weil uns ſchlecht iſt«; wir ſehen heute eine »fragwürdige« Sache in roſigem Licht, weil uns eine Freude widerfuhr. Davon klar unterſchieden iſt aber z. B. ſchuldhafter »Egoismus«. Der Egoiſt iſt durchaus auf Sachen und auf Werte von Sachen gerichtet – nicht etwa auf ſein Ich und ſeine Gefühlszuſtände. Und doch lebt er nicht in der *Wert*-fülle der Sachen, Menſchen, Handlungen – und ebenſowenig in den Werten ſeines Ichs und ſeiner Erlebniſſe ſelbſt, ſofern er fühlend auf ſich gerichtet iſt –, ſondern allein in dem Werte, welchen die erlebte *Beziehung* der Sachwerte oder Selbſtwerte auf ihn hat. Der Wert, der darin liegt, daß *er* die Werte der Sachen fühle, faſſe, verſtehe (genüßlicher Egoismus) – oder in der gemeineren Form des »praktiſchen« Egoismus, daß er ſie auf Grund ihrer Werte »bedarf« oder »brauchen« kann –, der Wert nicht ſeiner moraliſchen Güte oder irgendwelcher Tüchtigkeit, ſondern der Wert, daß *er* der Träger der Werte ſei, wird für ihn der Auswahlgeſichtspunkt, nach dem ſein Fühlen alle möglichen Werte – ohne dazwiſchentretende Abſicht oder Urteil – auswählt. Nicht der iſt der typiſche »Egoiſt«, der den Wert der Sachen voll erlebt, um ſie dann genießen oder beſitzen oder gebrauchen zu wollen; ſondern jener iſt es, bei dem dieſes volle Erleben durch die Ichkonzentration ſeines Erlebens (nicht des Erlebten) gehemmt iſt – auch noch das volle Erleben der Werte ſeiner ſelbſt, ja deſſen Erleben in ganz beſonderem Maße.[1] Ebenſowenig beſagt der Satz, es gehöre zu Werten ihre Gegebenheit durch ein »Fühlen von etwas«, daß Werte nur exiſtieren, *ſofern* ſie gefühlt ſind oder gefühlt ſein können. Eben das iſt der phänomenologiſche Tatbeſtand, daß im Fühlen eines Wertes er ſelbſt von ſeinem Fühlen als verſchieden – und dies in jedem *einzelnen* Fall einer Fühlensfunktion – gegeben iſt und darum das Verſchwinden des Fühlens ſein Sein nicht aufhebt. Wie wir uns in jedem Augenblick vieles zu wiſſen bewußt ſind –

---

1) In dieſem Sinne gilt Nietzſches: »Jeder iſt ſich ſelbſt der Fernſte!«

ohne es jetzt aktuell zu haben, und vieles Wißbaren, was wir uns nicht zu wiſſen bewußt ſind, ſo auch fühlen wir viele Werte als ſolche, die wir kennen, die zu unſerer Wertewelt gehören und unendlich viele, die ſind, ohne daß wir ſie je gefühlt haben oder fühlen werden.[1] 3. Die Unſinnigkeit der Behauptungen, der Menſch ſtrebe »zunächſt« nach Luſt (im intentionalen Sinne des Erſtrebens von) und Werte ſeien in den Dingen gelegene Fähigkeiten und Kräfte, Luſt (oder Unluſt) hervorzurufen, wurde ſchon früher eingehend nachgewieſen.[2] Der Menſch ſtrebt »zunächſt« nach Gütern und nicht nach Luſt an den Gütern. Die mögliche Gegebenheit des Wirkungswertes der Güter folgt der möglichen Gegebenheit der Güter *ſelbſt* und bleibt ſelbſtverſtändlich in den Grenzen der gegebenen Güter. Aber auch da, wo auf Grund einer künſtlichen Einſtellung, wie ſie z. B. Ariſtipp dem Weiſen empfiehlt, Luſt zum Ziel des Strebens wird, da geſchieht auch dies ſo, daß die Luſt dabei »als Gut« dem Streben vorſchwebt. Genau ſowenig die Dinge unſerer Umwelt uns als Reize für die ſinnliche Wahrnehmung gegeben ſind (etwa durch »unbewußten Kauſalſchluß«), ſowenig die Güter als Urſachen für das, was wir an ihnen fühlen. Und ſowenig die Wahrnehmung ſelbſt eine Gruppe von Empfindungszuſtänden iſt (und Derivaten ſolcher), ſowenig iſt das Fühlen der Güter eine Gruppe von Luſtzuſtänden. Die Reihe der Luſt- und Unluſtzuſtände, die ein Weſen zu erleben vermag, iſt alſo prinzipiell an ſeine Fühlſphäre und an die in ihr gegebenen und durch ihre Wertqualiäten *gebundenen* möglichen Gütereinheiten ſtreng gebunden. Dieſer Satz gilt gleichmäßig für intendierte Luſt- und Unluſtzuſtände wie für ſolche, die nur paſſiv erlitten werden. Nennen wir den dinghaften Wert überhaupt – im indifferenten Sinne, ob er ein Gut oder ein Übel ſei – ein Wertding, ſo gilt der Satz, daß alle möglichen Luſt- und Unluſtzuſtände in den Grenzen der Fühlfähigkeit für diejenigen Wertqualitäten liegen, die als Eigenſchaften und zugleich als Repräſentanten dieſer Wertdinge und ihres Kreiſes vorkommen. Es ſei ein ſchon früher angedeutetes Beiſpiel herangezogen. Das Fundament für den Begriff des Nährwertes einer

---

1) Beſonders klar tritt das Phänomen in der ehrfürchtigen Haltung gegenüber der Welt hervor. Ehrfurcht iſt nicht ein Gefühl, das zu einer gegebenen Wertreihe – ohne daß ſich im Objekt etwas ändert – einfach *hinzu*tritt. Sie gibt vielmehr jedem Gute eine *Tiefen*dimenſion ſeiner Wertigkeit, indem ſie bei jedem Schritt des fühlenden Vordringens in ſeine Wertqualitäten immer reichere und höhere Werte »ahnen« läßt. Sie gibt ein eigenartiges Bewußtſein objektiver Wert-fülle und »Unerſchöpflichkeit« des ehrfürchtig gegebenen Gegenſtandes.

2) S. Teil I, S. 31.

Subſtanz iſt das phänomenologiſche Datum, das uns an den Dingen als das Korrelat des Appetites und des Ekels als »einladend«, »anziehend«, oder als »ekelhaft« und »abſtoßend« gegeben iſt. Auf dieſem Fundament beruht alle objektive chemiſch-phyſiologiſche Unterſuchung und Meſſung des ſog. »Nährwertes« der Subſtanzen und ihrer Beſtandteile (d. h. des optimalen Quantums ihrer den Organismus aufbauenden Kräfte). Die wertſcheidende Funktion des »Appetites« durch ſolche Unterſuchung erſetzen zu wollen, wäre nicht nur lächerlich; es wäre auch unmöglich, da nicht einmal das Problem dieſer Unterſuchung ohne die Heranziehung und Vorausſetzung eines ſolchen gefühlsmäßigen Wertunterſchiedes ſinnvoll zu ſtellen iſt. Appetit und Ekel ſtellen durchaus keine Triebimpulſe dar, wie immer ſich ſolche auf ihre Ausſagen aufbauen mögen; ſie ſind wertgerichtete Funktionen des (vitalen) Fühlens. Sie ſind daher völlig verſchieden ſowohl vom Hungern, jenem mit Organempfindungen brennender und ſtechender Schmerzbetonung begleiteten ungerichteten Drängen, das weder eine Wertſcheidung machen kann, noch einen Gegenſatz hat (»Sättigung« iſt ja nur der Zuſtand bei Befriedigung dieſes Treibens), als vom Impuls des Eßtriebes und ſeines Gegenteiles, des Brechimpulſes, die Folgen des Appetites und des Ekels ſind. Es braucht nicht geſagt zu werden, daß die Variation von Appetit und Ekel und ihrer Grade von jener des Hungers unabhängig iſt. Bei ſtärkſtem Hunger kann man ſich vor einer Speiſe ekeln, bei ſehr geringem oder gar keinem alle Grade des Appetites haben. Die Impulſe des Eſſens und das Widerſtehen des Ekelhaften folgen normaliter dem Appetit und dem Ekel. Aber ſie können ſich auch von dieſer Fundierung trennen: dann reden wir von Perverſionen. Pervertiert ſind dann aber nie Appetit und Ekel, die erfahrungsgemäß auch bei ſich einſtellendem Eßtrieb des Ekelhaften z. B. ihre Ausſagen zu machen nicht aufhören. Das Ekelhafte bleibt auch für den Pervertierten »ekelhaft«. Appetit und Ekel können – wie alles »Fühlen von« – »täuſchen«; aber ſie können nicht »pervertieren«. Denn ſie ſind Erkenntnisfunktionen – nicht ſolche des Strebens und Begehrens. Nun iſt aber ebenſo klar: Mit den ſinnlichen Gefühlszuſtänden, welche die Speiſen auf der Zunge und im Gaumen, mäßig bewegt, bereiten, mit dem Wohl- oder Übelgeſchmack des in ihnen enthaltenen Süßen, Bitteren, Sauren, Salzigen uſw. und mit dem Genießen dieſer Gefühlsqualitäten (die ſelbſt wieder mehr gegenſtändlich und mehr zuſtändlich gegeben ſein können), hat das im Appetit und Ekel gegebene Wertigſein der Speiſen auch nicht das mindeſte zu tun. Wohl aber gilt, daß die mit den Geſchmacksqualitäten und deren Kombinationen verbundenen, qualitativ verſchiedenen Wohl- oder Übelgeſchmäcke normaliter und ceteris paribus 1. nur eintreten in den Grenzen als und ſofern Appetit und Ekel bereits ihre (dieſen Gefühlszuſtänden gegenüber) vorfühlende Ausſagen gemacht haben, 2. ihre jeweilig vorhandenen Qualitäten nur in den Grenzen da ſind, als für die Organiſation des betreffenden Weſens und der ihr entſprechenden Umwelt gerade dieſe Qualitäten es ſind, die repräſentative Bedeutung für ſolche Nährdinge beſitzen können, die in der gemeinſamen Sphäre von Appetit und Ekel enthalten ſind. Appetit und Ekel entſcheiden alſo gleichſam voraus, zu welchen ſolcher ſinnlichen Gefühlszuſtände es kommt und nicht kommt. Und ſie ſind es, die auch hier unmittelbar das »Streben nach« bedingen, keineswegs aber dieſe Gefühlszuſtände oder das, was ſie auszulöſen und zu bewirken eine Kraft und Diſpoſition hat. Die Wertgegebenheit und die Wertunterſcheidung der Gegenſtände geht alſo der Erfahrung der Gefühlszuſtände, welche dieſe Gegenſtände bewirken, prinzipiell voraus und fundiert dieſe Zuſtände und ihren Ablauf.

Dieſer Zuſammenhang von Wert, Wertfühlen und Gefühlszuſtand gilt nun aber auf allen Stufen der zugehörigen materialen emotionalen Gebiete – hinauf bis in die höchſten. Die Gefühlszuſtände ſind prinzipiell überall 1. als bewirkt, 2. als von Sachen, Handlungen uſw., die als Träger von Werten daſtehen, bewirkt, gegeben – wie immer auch dieſe erlebte Wirkſamkeit von der objektiv realen abweichen kann – wie z. B. wenn wir einen Gefühlszuſtand auf etwas »ſchieben«, d. h. von dieſem Etwas als bewirkt erleben, das faktiſch nicht ſeine Urſache iſt. Auch hier beſteht noch ein wichtiger Unterſchied. Objektiv real wirkſam ſind Werte und ſind auch Güter in keiner Weiſe. Erlebt wirkſam oder motivierend aber ſind auch die Werte als Werte, die Güter als Güter – nicht alſo bloß die Dinge. Sie »ziehen an« und »ſtoßen ab« und d. h. durchaus nicht etwa nur, wie man leicht umdeutet: Wir begehrten ſie oder verabſcheuten ſie, aber nur auf triebhafte Weiſe oder ſo, daß das »Treiben« zentripetal gerichtet wäre. Zwiſchen einem »es dürſtet mich«, »es hungert mich«, »es gelüſtet mich nach . . .« und der erlebten Anziehung und Abſtoßung, die von den Güterdingen ſelbſt herkommend und nicht wie jene Tatſachen zwar ich-zentripetal, aber doch leibgebunden und im weiteren Sinne zu mir gehörig (wenn auch nicht vom ſeeliſchen Ich ausgehend) erlebt ſind, beſteht ein ſcharfer, klarer Unterſchied. Auch die hierauf ſich gründenden Motivationsgeſetze zwiſchen Werten und Gütern und der Kraft der Anziehung und Abſtoßung ſind von den Gefühlszuſtänden unabhängig, wohl aber ſie mitbedingend. Nicht aber beſteht die Natur eines Gutes in dieſer Anziehung, die das noch wertfreie Ding ausübte. Die Schönheit einer Landſchaft oder eines Menſchen und das Gebanntſein meines Blickes durch dieſe Schönheit ſind klar verſchiedene Erlebniſſe, deren erſtes das zweite fundiert. Die Schönheit »iſt« nicht eine erlebte Wirkſamkeit der (wertfreien) Landſchaft, ſondern das iſt ihre *Schönheit*, die wirkt und deren Wirkſamkeit ſich in den Wechſel eines Gefühlszuſtandes umſetzt.[1]

Als ein zweiter Verſuch, das Phänomen des Wertes auf eine Beziehung zum Gefühl der Luſt und Unluſt zurückzuführen (bei Einigen analog auf die Beziehung zu einer Mehrheit von Begehrungen reſp. Diſpoſitionen ſolcher) iſt jener zu nennen, der wenigſtens nicht in *den* Irrtum gerät, jene »Beziehungen« zu einer Kauſalbeziehung zu machen. Dieſelbe Lehre iſt ſowohl für die emotionale Werttheorie als für die Begehrungstheorie des Wertes ausgebildet worden. Da wir die letztere ſchon prinzipiell zurückwieſen, ſo halten wir uns hier nur an die erſtere Form. Die Theorie, die vornehmlich Cornelius und vor ihm in ſchärferer Form F. Krüger entwickelt haben, iſt eine analoge Nachbildung der poſitiviſtiſchen Auffaſſung des Dinges und der Dinggegebenheit. Gewiß, ſagt man hier: Werte ſind weder Gefühle noch Diſpoſitionen der Dinge, vermöge der ſie die Kraft haben, Gefühle zu erwecken. Sie beſitzen eine Konſtanz (beſonders Krüger hebt dies ſcharf und richtig hervor), die den Luſterlebniſſen fehlt; auch kann das jeweilig aktuelle Gefühl (oder die aktuelle Begehrung), die eine Sache (erlebbar) hervorruft, im Gegenſatze ſtehen zu dem Vorzeichen des Wertes, den die ſog. »Wertung« der Sache zuſchreibt. Wir können an Gütern Unluſt haben und an Übeln uns vergnügen. Aber ſehen wir darauf hin, was ein Werturteil zur Erfüllung bringt, nämlich das, was der »Wertung« entſpricht (die hier eine der Wahrnehmung analoge Rolle ſpielt), ſo finden wir *kein* materiales Was, das an der Sache ſelbſt gegeben wäre. Wir finden es hier ſowenig, wie wir ein ſolches für das »Ding« finden. Lediglich die *Ordnung der Abfolge* von gewiſſen, unter normalen Umſtänden ſich einſtellenden Luſterlebniſſen (reſp. Begehrungen) macht das Weſen des Wertes aus — ſowie analog das »Ding« nur die Ordnung der ſenſuellen Inhalte iſt, die bei verſchiedenen möglichen Wahrnehmungen desſelben Individuums und

---

1) Eine Phänomenologie der »Verſuchung« ſowie der »Sühneforderung«, die vom »vergoſſenen Blute« z. B. ausgeht, hätte dies genauer zu klären. Ein als böſe Gegebenes kann gleichzeitig »verſuchen« und die darin enthaltene Anziehung ausüben, obzwar dabei kein Drängen danach gegeben iſt und das Wollen ſich gegen die erlebte Wirkſamkeit ſtemmt.

verſchiedener Individuen unter normalen Umſtänden einträte. Während die Luſterlebniſſe ihrer Natur nach nur *aktuell* ſind und gleichzeitig *individuell*, ſind die Werte als die konſtante Ordnung dieſer Erlebniſſe auch im Abfluß der aktuellen Luſterlebniſſe *permanent dauernd* und zugleich *interindividuell*. Die Gegebenheit der Werte aber beſteht darin, daß ein Ding ja nicht nur aktuelle Gefühlszuſtände und Begehrungen auslöſt, ſondern auch die Dispoſitionen früher ſtattgehabter Gefühls- und Begehrungswirkungen desſelben Dinges mit in Erregung verſetzt und im Fortſchritt der Erfahrung bei wechſelnder Prüfung des Dinges ähnliche Luſterlebniſſe (reſp. Begehrungen) in Erwartung treten läßt. Der Zuſammenhang alſo der jeweilig vorhandenen, feinen Erwartungsſpannungen, die ſich auf die Erregung der genannten Dispoſitionen gründen, macht alſo das Weſen der Wert*gegebenheit* aus.[1]

Auch gegen dieſen tieferen und ernſteren Verſuch, das Werterleben auf Luſterleben zurückzuführen, ſcheinen mir triftige Gründe zu ſprechen:

1. Nach dieſer Theorie könnte erſt eine *Mehrheit* von Luſterlebniſſen an derſelben Sache den Unterſchied von Wert und Luſt ergeben. Faktiſch aber finden wir auch da, wo uns eine bisher ganz unbekannte Sache Luſt erweckt, ſchon die *verſchiedenen* Tatſachen der »Annehmlichkeit« und der »Luſt an dieſer Annehmlichkeit« vor. Ja dieſer Unterſchied iſt ſelbſt da ſchon klar gegeben, wo wir den puren Wert ſelbſt als Quale fühlen, *ohne* daß uns gegeben iſt, woran denn, an welchem Dinge z. B. unſerer Umgebung als Ganzes dieſe Annehmlichkeit haftet. Es wird aber ſchwer zu ſagen ſein, *welche* Gefühlsdispoſitionen in ſolchem Falle erregt ſein ſollen, wenn der Wert uns gar nicht als die Eigenſchaft eines Dinges oder Gutes gegeben iſt. Denn es ſollen doch die Dispoſitionen der Gefühlserlebniſſe *desſelben* Dings ſein, deren Erregung das Wertbewußtſein konſtituieren ſoll!

2. Die Analogie von Wert und Ding entſpricht darum nicht dem Tatbeſtande, weil man das »Ding« nur mit dem »Gute«, d. h. dem Wertding in Analogie ſetzen kann, das wir früher von dem Dingwert und dem Wertquale ſelbſt ſcharf unterſchieden. Unſere Theorie vermöchte – auch wenn ſie ſonſt richtig wäre – nur dies zu

---

[1] In ihnen erfülle ſich die Bedeutung der Wertworte gut, vornehm uſw. ſo, wie ſich die logiſchen Bedeutungen der Worte nach Cornelius in den Erregungen der Ähnlichkeitsdispoſitionen früherer Wahrnehmungen erfüllen, wogegen die logiſche »Bedeutung« ſelbſt eben jenen »Ähnlichkeitskreis« der Objekte ſelbſt ausmachen ſoll.

zeigen, wieſo Wertquales zu Eigenſchaften von Dingen werden, nicht aber, wieſo Luſterlebniſſe Ausgangspunkte zu Wertgegebenheiten überhaupt werden.[1] Außerdem darf – ſcheint mir – nicht die dingliche Einheit vorausgeſetzt werden, wenn der Wert eine ſtrenge Analogie zum Dinge ſein ſoll. Dies geſchieht aber, wenn die Diſpoſitionen, die in Erregung kommen ſollen, als die Diſpoſitionen der Gefühle beſtimmt werden, die »dasſelbe Ding« früher erregte. Faktiſch iſt auch das Gut oder die dinghafte Einheit von Wertphänomenen nicht vom Ding abhängig, oder darauf fundiert.[1] Soll aber die dinghafte Einheit nicht vorausgeſetzt werden – alſo ſelbſt nur eine »konſtante Ordnung in der Abfolge von ſinnlichen Gehalten« nach dieſer Lehre –, ſo iſt zu fragen, die Diſpoſitionen welcher überhaupt je einmal erlebter Luſterlebniſſe reſp. die Erregung welcher dieſer Diſpoſitionen denn nun den doch vermeintlich gegebenen, beſtimmten Wert zur Gegebenheit bringen ſollen. Es gibt eine gewaltige Menge ſolcher Gefühlserlebniſſe und ihrer Diſpoſitionen, und es ſcheint mir, daß eine irgendwie geleitete vage Erregung einer ſolchen Menge uns niemals die beſtimmten, wohlabgegrenzten Qualitäten der Werte vermitteln könnte, die wir doch faktiſch fühlen und auch dann noch als verſchieden fühlen, wenn wir von ihrer repräſentativen Funktion für verſchiedene Güter und Güterarten abſehen und ſie in ihrem puren Was uns zur Gegebenheit bringen.

3. Es erſcheint zunächſt als ein großer Vorzug dieſer Auffaſſung, daß ſie es verſtändlich zu machen vermag, daß wir Dingen z. B. einen poſitiven Wert beilegen, die wir weder aktuell begehren, noch mit aktuellen Luſtreaktionen anſehen. Aber ſchon die zweifelloſe Tatſache, daß die aktuellen Gefühlserlebniſſe dem Inhalt unſeres gleichzeitigen Wertbewußtſeins direkt widerſtreiten können, daß wir ſagen können, »dies Kunſtwerk iſt zwar ſehr wertvoll; aber mir bereitet es kein Vergnügen, es anzuſehen; mir gefällt es nicht. Dieſer Menſch iſt zwar ſehr tüchtig und tugendhaft; aber ich kann ihn nicht leiden« uſw., birgt doch große Schwierigkeiten für dieſe Auffaſſung. Denn dieſe Reden haben einen erheblich anderen Sinn als Reden wie: »Die Sache iſt zwar ſehr wertvoll; aber ich kann jetzt (d. h. in meinem gegenwärtigen Zuſtand) keine Luſt daran haben; ich bin jetzt nicht in der Lage, mich darüber zu freuen« uſw. Im letzteren Falle kann man ſagen, daß die reproduzierten Gefühle ein »Übergewicht« über das aktuelle Gefühl erhalten; da aber, wo ſolche poſitiven Gefühlserlebniſſe nicht nachweisbar ſind und wo wir ein dauern-

---

[1] Vgl. Teil I, S. 10.

des, unſerem Wertbewußtſein widerſtreitendes Gefühlsverhältnis zu der Sache zum Ausdruck bringen, iſt dies nicht der Fall. Und ſolche Fälle gibt es zweifellos. Ja ſie werden die Quelle für neue Gefühle: Wir ſind z. B. traurig, daß uns das Schöne kalt läßt, daß es uns ſo wenig bewegen kann oder daß eine beſondere Art des Böſen eine dauernde Anziehungskraft für uns beſitzt. Gerade weil es ſynthetiſche Forderungsverhältniſſe zwiſchen Wertverhalten und Gefühlsreaktionen gibt (ein Wertverhalt A, z. B. »daß der Freund ankommt«, »fordert« ein »Sichfreuen«, ein B »fordert« Trauer), deren Nichtſtattfinden die Quelle für negative Gefühlszuſtände wird (wir ſind traurig, daß wir uns nicht freuen können, wo dies gefordert iſt uſw.), zeigt ſich, daß im *tatſächlichen* Ablauf unſerer Erlebniſſe von Gefühlen und unſerem Wertbewußtſein keinerlei notwendige Verbindung beſteht. Auch wo wir uns evident bewußt ſind, nicht nur gegenwärtig etwas nicht zu begehren oder uns daran zu freuen, ſondern auch uns über etwas freuen nicht zu »können«, was gleichwohl als poſitiver Wert zu fühlen iſt, verſagt die Theorie.

4. Aber noch entſcheidender iſt es, daß doch auch unſeren Luſt- und Unluſterlebniſſen *ſelbſt* noch Wert zukommt. Es gibt nicht nur eine Freude am Gemeinen, eine Unluſt am Edlen, es gibt auch eine gemeine Freude, eine edle Trauer uſw. Unſere Gefühlserlebniſſe ſind ſelbſt wieder Träger von Werten beſtimmter Art. Dieſer Tatbeſtand, daß es nicht nur Werterlebniſſe, ſondern auch Erlebniswerte gibt, wäre aber hiernach ganz ausgeſchloſſen. Auch müßte das Wertbewußtſein gegenüber einer Sache, einem Menſchen in dem Maße zergehen, als wir uns die früheren Gefühlserlebniſſe und die zu erwartenden zukünftigen (die ja nur in ihrer »diſpoſitionellen Erregung« dieſes Bewußtſein konſtituieren ſollen) im einzelnen zur Gegebenheit, d. h. zu *ausdrücklicher* Erinnerung und Erwartung bringen. Sind ſie zur Konſtituierung des Wertbewußtſeins aufgebraucht, ſo können ſie doch nicht noch geſondert (und mit ihren Werten behaftet) im Bewußtſein gegeben ſein, ohne das Wertbewußtſein aufzuheben. Dazu tritt, daß das Wertbewußtſein einer Sache und das beſondere Wertbewußtſein *des* Wertes, der »für uns« darin beſteht, daß wir die Sache in verſchiedenen Graden der Spannung der Erwartung erwarten (ſei es, weil ſie nah oder fern iſt oder weil ſie »für uns« wichtig und unwichtig iſt), in der Gegebenheit *deutlich geſondert* bleiben, *nicht* alſo ſich vermiſchen, wie es doch nach dieſer Auffaſſung anzunehmen wäre.

5. Nehmen wir einen Augenblick dieſe Theorie als richtig an, welche ethiſche Folgerung wäre aus ihr zu ziehen? Es iſt von

großem Intereſſe, dieſe Auffaſſung mit dem klaſſiſchen Hedonismus des Ariſtippos zu vergleichen. Ariſtippos führt durchaus nicht den Wert auf die Luſt zurück. Im Gegenteil: Für ihn iſt die Luſt der höchſte der Werte, das summum bonum. Nach unſerer Theorie (die inſofern geradezu als »asketiſch« zu bezeichnen iſt) iſt hingegen die Luſt nie und nimmer ein Wert.[1] Und doch ſoll ſie Werte erſt möglich machen und begründen. Ja der poſitive Wert iſt ja hiernach nur ein Symbol für mögliche Luſterlebniſſe, eine Anweiſung auf ſolche, ein Wechſel auf ſolche, der ſich durch die Luſt ſelbſt in keiner Weiſe »gedeckt« im Grunde in ein Nichts verwandelt. Und doch ſoll nun Ethik gebieten, die »Anweiſung«, den »Wechſel« auf Luſt der Luſt ſelbſt vorzuziehen! Ich geſtehe: dies erſcheint mir paradox. Iſt die Luſt ſelbſt kein poſitiver Wert, wie iſt es dann möglich, daß die Anweiſung auf ſie ein poſitiver Wert ſei? Kann einem bloßen Mechanismus der Verſchiebung der Luſt auf »ſpäter« ein poſitiver Wert zukommen, ja dieſe Verſchiebung der poſitive Wert ſein, wenn das, was man verſchiebt, keinen poſitiven Wert hat? Ich verſtehe noch, daß – wenn die Luſt ein poſitiver Wert iſt – man ſie ſo verſchieben ſoll, daß die größtmögliche Luſt ſich dabei ergibt. Aber ich verſtehe nicht, daß die Verſchiebung einer Sache – wie immer ſie erfolge, automatiſch oder willkürlich – einen Wert darſtelle, wenn die Sache keinen Wert hat. Brächte unſere Lehre faktiſch einen Automatismus der menſchlichen Natur zum Ausdruck, ſo könnte ich nur folgendes Verhalten des Philoſophen richtig finden. Er müßte ſagen: »Ein dir innewohnender Automatismus hat die Tendenz, dir im Laufe deiner geiſtigen Entwicklung eine bloße Verſchiebung der Luſt auf »ſpäter« als Wert und damit auch als Erſtrebenswertes vorzugaukeln; ein Symbol, eine Anweiſung – ohne Deckung und ohne je mögliche Deckung[2] – dir als etwas Sachhaltiges vor Augen zu führen. Erwache aus dieſer Illuſion! Führe einen Kampf gegen dieſen täuſchenden Automatismus, der dich um jede Gegenwart betrügt und der dich fortwährend ins Nichts greifen läßt.« So hätte ſicher Ariſtippos geredet. Und ich meine, er hätte recht gehabt. Es iſt wahr: dieſe Theorie bringt eine Tendenz eines beſtimmten modernen Erlebenstypus ſehr klar zum Ausdruck, deren Weſen ich anderwärts gekennzeichnet hatte[3]: Die Tendenz eines blinden Arbeitsſtrebens, das gleichzeitig auf einer ganz irdiſch-hedoniſchen Wertung der Dinge in ſeiner

---

1) Für Felix Krüger iſt der höchſte Wert das »Werten ſelbſt«.

2) Denn die Luſt ſelbſt iſt ja kein Wert, und es iſt alſo unſittlich, ſie zu erſtreben.

3) S. »Reſſentiment und moraliſches Werturteil« S. 348.

letzten Wurzel und auf einer asketiſchen Luſtverdrängung beruht, eine Tendenz, die zweifellos eines der Triebräder der modernen verwickelten Ziviliſation bildet. Aber die Ethik und die Pſychologie hat keinen Grund, dieſen Typus in einer ethiſchen Theorie zu rechtfertigen. Sie hat als Genealogie der Moralen vielmehr die Aufgabe, dieſen Erlebnistypus und ſeinen Urſprung auf beſtimmte konkrete hiſtoriſche Urſachen zurückzuführen und zu zeigen – wie ich es für möglich halte –, daß er zuerſt in einer Schicht von Menſchen entſtand, die in tiefſtem Reſſentiment gegen eine geſteigerte, aber höherer Werte im Laufe ihrer Entfaltung immer mehr bare Luxusziviliſation befangen, von der ſie ſich auf Grund ihrer Anlagen ausgeſchloſſen ſah, deren Wertungsweiſen ſie aber gleichwohl (durch Anſteckung) übernahm und teilte, und deren Bedarf zu genügen auch ihre Arbeitstätigkeit urſprünglich galt, zu einer ſchein-asketiſchen Verachtung des Genuſſes der Luſt »fortſchritt«, zu deren Vermehrung ihre Arbeit urſprünglich doch diente. Genauer ſei hier nicht auf dieſe Frage eingegangen.[1, 2] – Welche »Beziehung« alſo man immer zwiſchen Luſt und Gegenſtand anſetze, niemals iſt es möglich, die Tatſache, daß es Werte gibt, aus ſolcher Beziehung abzuleiten. Auch gegen dieſe Verſuche behaupten ſich die Werttatſachen als Urphänomene, die keiner weiteren Erklärung zugänglich ſind. Eben darum aber iſt die Theſe Kants, eine materiale Wertethik ſei »Eudaimonismus«, eine grundirrige. Ja es iſt vielmehr umgekehrt zu ſagen, daß nur die materiale Ethik in der Lage iſt, den entſcheidenden Grund gegen den Eudaimonismus jeder Färbung anzugeben. Dieſer Grund iſt, daß Gefühlszuſtände aller Art weder Werte ſind, noch Werte bedingen, ſondern höchſtens Träger von Werten ſein können. Auch der praktiſche Hedoniſt, der faktiſch ſeine Luſt an den Dingen und Gütern ſucht, ſeine Luſt an den Menſchen und eigenen und fremden Handlungen – und der ſich von dem »Egoiſten« im vorhin beſtimmten Sinne ſcharf unterſcheidet –, auch er vermag nur die Luſt als Träger eines Wertes zu erſtreben und genauer noch als Gegenſtand ſeines Genuſſes. Er mag hier ethiſch irren und tut es wirklich, wie wir meinen. Dann liegt ſein Irrtum nicht darin, daß er der Luſt einen poſitiven Wert zuweiſt, ſondern darin, daß er dieſem Wert einen

---

1) Sehr viel Lehrreiches zur Unterſtützung unſerer Theſe bietet Werner Sombart in ſeinem Buche: Luxus und Kapitalismus, 1913. S. beſ. das Kapitel über die Entſtehung der Großſtadt.

2) Der Einfühlungstheorie der Werte gedenke ich hier darum nicht weiter, da ich ſie an anderer Stelle bereits eingehend zurückwies. S. Sympathiegefühle, Anhang u. S. 5 ſowie: »Über Selbſttäuſchungen« S. 127.

falſchen Rang in der Rangordnung der Werte gibt. Er ſieht insbeſondere nicht ein, daß alle Zuſtandswerte den Perſon-, Akt-, Tugend- und Funktionswerten eo ipso untergeordnet ſind und daß gleichzeitig deren Sein und Nichtſein, ihre Qualität und Tiefe letztlich abhängig von jenen variieren.[1] Das Glück eines Menſchen iſt ſo poſitivwertig wie die *Perſon*, die glücklich iſt. Ja, der praktiſche Hedoniſt – und das iſt das in ſeiner Haltung einbegriffene tragiſche Phänomen – ſieht nicht ein, daß es nur ein *einziges* abſolut ſicheres Mittel gibt, den in den luſtvollen Zuſtänden ſelbſt noch gelegenen poſitiven Werten *aus dem Wege* zu gehen und auch ſie *nicht* zur Realiſierung zu bringen: dieſes Mittel iſt ſie zu intendieren und ſie zu erſtreben.[1] Er betrügt ſich nicht nur um die *höheren* Werte, die er der Luſt opfert: Er betrügt ſich auch noch um die *poſitiven* Werte, die in der Luſt ſelbſt ruhen!

Um ſo drängender wird nun aber die Frage, wie die Werte als Urphänomene zur Gegebenheit kommen. Darüber iſt jetzt zu ſprechen.

2) Fühlen und Gefühle.

Die Philoſophie neigt bis zur Gegenwart zu einem Vorurteil, das hiſtoriſch ſeinen Urſprung in der antiken Denkweiſe hat. Es beſteht in einer der Struktur des Geiſtes völlig unangemeſſenen Trennung von »Vernunft« und »Sinnlichkeit«. Dieſe Scheidung fordert gewiſſermaßen die Zuteilung alles deſſen, was nicht Vernunft iſt – Ordnung, Geſetz u. dgl. – zur Sinnlichkeit. Es muß alſo auch unſer geſamtes emotionales Leben – und für die meiſten Philoſophen der Neuzeit auch unſer ſtrebendes Leben – zur »Sinnlichkeit« gerechnet werden, außerdem auch Liebe und Haß. Gleichzeitig gilt nach dieſer Scheidung *alles* Alogiſche im Geiſte, Anſchauen, Fühlen, Streben, Lieben, Haſſen als abhängig von der »pſychophyſiſchen Organiſation« des Menſchen; und ſeine Ausbildung wird zur Funktion der realen Veränderung der Organiſation in der Evolution des Lebens und der Geſchichte, und iſt von der Beſonderheit der Umgebung und ihren Wirkungen abhängig. Ob es auch auf dem Boden des Alogiſchen unſeres geiſtigen Lebens urſprüngliche und weſenhafte Rangverſchiedenheiten der Aktinbegriffe und der Inbegriffe von Funktionen geben könne – und darunter auch ſolche einer »Urſprünglichkeit«, die jener der Akte gleichſteht, durch die wir die durch reine Logik gebundenen Gegenſtände erfaſſen –, es alſo auch ein *reines Anſchauen, Fühlen*, ein *reines Lieben und Haſſen*, ein *reines Streben*

---

[1] Vgl. hierzu das folgende Kapitel.

und Wollen gäbe, die alle zuſammen von der pſychophyſiſchen Organiſation unſerer Menſchenart *ebenſo* unabhängig ſind, wie das reine Denken und zugleich einer urſprünglichen Geſetzmäßigkeit teilhaftig, die ſich keineswegs auf die Regeln des empiriſchen Seelenlebens zurückführen läßt – *das* wird auf Grund jenes Vorurteils gar nicht einmal gefragt. Es wird damit natürlich auch nicht gefragt, ob es nicht aprioriſche Zuſammenhänge und Widerſtreite zwiſchen den Gegenſtänden und Qualitäten gibt, auf die ſich jene alogiſchen Akte richten, und ihnen korreſpondierend aprioriſche Geſetzmäßigkeiten dieſer Akte ſelbſt. Für die Ethik hat dies zur Folge gehabt, daß ſie ſich in ihrer Geſchichte entweder als abſolute aprioriſche und dann rationale Ethik geſtaltete, oder als relative, empiriſche und emotionale Ethik. Ob es nicht eine abſolute, aprioriſche *und* emotionale Ethik geben könne und müſſe, wurde kaum in Frage gezogen.

Nur ſehr wenige Denker haben an dieſem Vorurteil gerüttelt, aber auch nur dies, denn zu einer Geſtaltung ſind auch ſie nicht gelangt. Ich nenne unter ihnen Auguſtin[1] und Blaiſe Pascal! In den Schriften Pascals finden wir wie einen roten Faden hindurchlaufend eine Idee, die er bald mit den Worten »Ordre du cœur«, bald mit den Worten »logique du cœur« bezeichnet. Er ſagt: »Le cœur a ſes raiſons«. Er verſteht darunter eine ewige und abſolute Geſetzmäßigkeit des Fühlens, Liebens und Haſſens, die ſo abſolut wie die der reinen Logik, die aber in keiner Weiſe auf intellektuelle Geſetzmäßigkeit reduzierbar ſei. Von den Menſchen, die dieſer Ordnung intuitiv teilhaftig geweſen ſind, die ihr im Leben und Lehren Ausdruck gaben, redet er in großen erhabenen Worten. Er ſpricht davon, wieviel ſeltener ſie geweſen ſeien als die Genien der wiſſenſchaftlichen Erkenntnis und meint, daß ihr Rang ſich zu dieſen Genien analog verhalte, wie der Rang dieſer zu einem Durchſchnittsmenſchen. Die Perſon, die dieſe »ordre du cœur« am meiſten und vollſtändigſten erfaßt und gelebt habe, iſt ihm Jeſus Chriſtus.

Seltſam ſind dieſe Worte Pascals von vielen ſeiner Darſteller mißverſtanden worden! Man verſtand es ſo, als wolle er ſagen: »Das Herz hat auch etwas mitzureden, wenn der Verſtand geſprochen hat!« Dies iſt ja eine bekannte Einſtellung, die ſich auch unter den Philoſophen findet: So z. B. wenn es heißt, daß »die Philoſophie die Aufgabe habe, eine Verſtand und Gemüt gleichmäßig befriedigende Weltanſchauung zu geben«. D. h. man verſtand die Worte »Gründe« (raiſons) in einer Art ironiſcher Bedeutung. Pascal – meint man –

---

1) Für Auguſtin verweiſe ich auf Harnacks Dogmengeſchichte und die »Ethik Auguſtins« von Mausbach.

wolle nicht ſagen, das Herz *habe* »Gründe«, reſp. es gäbe da etwas, was »Gründen« an Rang und Bedeutung *wahrhaft äquivalent* ſei, und zwar »*ses*« raisons, ſeine *eigenen* Gründe, die es nicht vom Verſtande borgt – ſondern er wolle ſagen: Man muß nicht überall »Gründe« oder »Äquivalente« für ſolche ſuchen, man muß auch »das Herz« zuweilen mitreden laſſen –, das blinde Gefühl! Nun das iſt das *gerade* Gegenteil deſſen, was Pascal meint. Auf ses *raisons* und *ses* raisons liegt der Nachdruck ſeines Satzes. Nicht eine Nachgiebigkeit der Gewiſſenhaftigkeit des Denkens gegen ſogenannte »Bedürfniſſe des Herzens und Gemütes« – oder eine nachträgliche »Ergänzung« der ſogenannten »Weltanſchauung« durch Annahmen, die uns Gefühle und »Poſtulate« ſuggerieren – ſeien es auch »Vernunftpoſtulate« – an Stellen, auf die der Verſtand keine Antwort weiß – wahrlich nicht *das* iſt der Sinn ſeines Satzes! Sondern: Es gibt eine Erfahrungsart, deren Gegenſtände dem »Verſtande« völlig *verſchloſſen* ſind; für die dieſer ſo blind iſt wie Ohr und Hören für die Farbe, eine Erfahrungsart aber, die uns *echte* objektive Gegenſtände und eine ewige Ordnung zwiſchen ihnen zuführt, eben die *Werte*; und eine Rangordnung zwiſchen ihnen. Und die Ordnung und die Geſetze dieſes Erfahrens ſind ſo beſtimmt, genau und einſichtig wie jene der Logik und Mathematik; d. h. es gibt evidente Zuſammenhänge und Widerſtreite zwiſchen den Werten und den Werthaltungen und den darauf ſich aufbauenden Akten des Vorziehens uſw., auf Grund deren eine wahre Begründung ſittlicher Entſcheidungen und Geſetze für ſolche möglich und notwendig iſt.

An dieſe Idee Pascals knüpfen wir hier an.

Wir ſcheiden zunächſt das intentionale »Fühlen von Etwas« von allen bloßen Gefühlszuſtänden. Dieſe Scheidung iſt an ſich noch ohne Bezug darauf, was die intentionalen Gefühle für die Werte bedeuten, d. h. inwiefern ſie Organe des Erfaſſens ſolcher ſind. Zunächſt: *Es gibt urſprüngliches* intentionales Fühlen. Dies zeigt ſich vielleicht am beſten da, wo Gefühle und Fühlen gleichzeitig ſind, ja das Gefühl das iſt, worauf ſich das Fühlen richtet. Ich faſſe einen zweifellos ſinnlichen Gefühlszuſtand, etwa ſinnlichen Schmerz oder einen ſinnlichen Luſtzuſtand, den Zuſtand, der dem Angenehmen einer Speiſe, eines Geruches, einer leiſen Berührung uſw. entſpricht ins Auge. Mit dieſem Tatbeſtand, dem zuſtändlichen Gefühl, iſt nun Art und Modus des Fühlens ſeiner noch keineswegs beſtimmt. Es ſind vielmehr wechſelnde Tatbeſtände, wenn ich »jenen Schmerz leide«, ihn »ertrage«, ihn »dulde«, ihn eventuell ſogar »genieße«. Was hier in der Funktionalqualität des Fühlens variiert (auch z. B. noch graduell variieren kann), iſt ſicher nicht der *Schmerzzuſtand*. Es iſt aber auch nicht etwa die allgemeine Aufmerkſamkeit mit ihren Stufen, »Bemerken«, »Achten auf«, »Beachten«, »Beobachten«, oder »Auffaſſen«. Ein beobachteter Schmerz iſt faſt das Gegenteil eines gelittenen Schmerzes. Auch können *alle* dieſe Arten und Stufen der Aufmerkſamkeit und der Auffaſſung noch innerhalb *jeder* dieſer Fühlungsqualitäten ſoweit frei variieren, als ſie dies überhaupt vermögen, ohne das Gefühl zergehen zu laſſen. Die Schwellen für die fühlbaren Schmerzgegebenheitsvariationen liegen dabei völlig anders wie die Schwellen und die Steigerungsverhältniſſe des Schmerzzuſtandes im Verhältnis zum Reiz. Leidens- und Genußfähigkeit hat darum nichts zu tun mit Empfindlichkeit für ſinnliche Luſt und Schmerz. Ein Individuum kann an demſelben Grade eines Schmerzes mehr oder weniger leiden als ein anderes Individuum.

Gefühlszuſtände und Fühlen ſind alſo grundverſchieden: Jene gehören zu den Inhalten und Erſcheinungen, dieſe zu den Funktionen ihrer Aufnahme.

Dies wird auch leicht klar an den Unterſchieden, die hier offenſichtlich beſtehen. *Alle* ſpezifiſch ſinnlichen Gefühle ſind zuſtändlicher Natur. Sie mögen dabei durch einfache Inhalte des Empfindens, durch ſolche des Vorſtellens oder des Wahrnehmens mit Objekten irgendwie »verknüpft« ſein, oder mehr oder weniger »objektlos« da ſein. Immer iſt dieſe Verknüpfung, wo ſie ſtattfindet, eine ſolche, die mittelbarer Natur iſt. Immer ſind es erſt dem Gegebenſein des Gefühls nachträgliche Akte des Beziehens, durch die die Gefühle mit dem Gegenſtand verknüpft werden. So wenn ich mich z. B. ſelbſt frage: Warum bin ich heute in dieſer oder jener Stimmung? Was iſt es, was dieſe Traurigkeit und Freudigkeit in mir *verurſacht* hat? Der kauſierende Gegenſtand und der Zuſtand können hier ſogar zunächſt in ganz verſchiedenen Akten zur Wahrnehmung oder Erinnerung gelangen. Ich bringe ſie in dieſem Falle erſt nachträglich, durch »Denken« in eine Beziehung. Aber das Gefühl iſt hier nicht *von Hauſe* aus ſo bezogen auf ein Objektives, wie wenn ich z. B. die »Schönheit von Schneebergen im untergehenden Sonnenlicht fühle«. Oder auch: Ein Gefühl iſt durch Aſſoziation mit einem Gegenſtand, durch eine Wahrnehmung oder Vorſtellung ſeiner verbunden. Es gibt ſicher Gefühlszuſtände, die zunächſt auf gar kein Objekt bezogen ſcheinen; ich muß dann erſt die Urſache finden, die ſie hervorbringen. In keinem dieſer Fälle aber bezieht ſich das Gefühl *von ſich aus* auf den Gegenſtand. Es nimmt Nichts »auf«, es »bewegt« ſich ihm Nichts entgegen und Nichts kommt in ihm »auf mich zu«. Es iſt ihm ſelbſt keinerlei »Meinen« und kein Gerichtetſein immanent. Endlich kann mir auch ein Gefühl nachträglich, nachdem es häufig mit äußeren Gegenſtänden und Situationen, reſp. mit Veränderungserlebniſſen in meinem Leibe zuſammen auftrat, zu einem »Anzeichen« dieſer Veränderung werden. So z. B., wenn ſich mir der Anfang einer Krankheit in gewiſſen Schmerzen anmeldet, von denen ich früher erfuhr, daß ſie mit ſolcher beginnenden Erkrankung verbunden ſind. Auch hier iſt die Symbolbeziehung erſt durch Erfahrung und Denken vermittelt. Völlig verſchieden von dieſen Verknüpfungen aber iſt diejenige des intentionalen Fühlens mit dem, was darin gefühlt wird. Dieſe Verknüpfung aber iſt bei allem Fühlen von Werten vorhanden.[1] Hier beſteht ein urſprüngliches Sichbeziehen, Sichrichten des Fühlens auf ein Gegenſtändliches, auf Werte. Dieſes Fühlen iſt nicht ein toter Zuſtand oder ein Tatbeſtand, der aſſoziative Verbindungen eingehen oder bezogen werden kann, oder »Anzeichen« ſein kann, ſondern es iſt eine zielbeſtimmte Bewegung – wenn auch durchaus keine vom Zentrum ausgehende Tätigkeit – (und gar keine zeitlich ausgedehnte Bewegung). Es handelt ſich um eine punktuelle, je nachdem vom Ich

---

1) Wir ſcheiden alſo: 1. Das Fühlen von Gefühlen im Sinne von Zuſtänden und ſeine Modi, z. B. leiden, genießen. Ich bemerke, daß abgeſehen vom Wechſel der Modi bei identiſchem Gefühlszuſtand auch das Fühlen der Gefühle ſelbſt ſich dem 0-Punkt nähern kann. Sehr ſtarke Schreckaffekte (z. B. bei Erdbeben) erzeugen häufig eine faſt vollſtändige Fühlloſigkeit. (Jaſpers, deſſen Einleitung in die Pſychopathologie mir eben noch zukommt, gibt davon einige gute Schilderungen). Die Empfindlichkeit iſt in dieſen Fällen allſeitig intakt. Es liegt kein Grund vor, in ſolchen Fällen die Gefühlszuſtände nicht als vorhanden anzunehmen. Es liegt hier wohl nur ein geſteigerter Fall jener Erſcheinungen vor, wo gerade die Größe eines Gefühles und die völlige Erfülltheit durch es, uns momentan »fühllos« gegen dasſelbe macht, und uns in einen Zuſtand ſtarrer und krampfartiger »Gleichgültigkeit« gegen dasſelbe verſetzt. Dann wird erſt im Abebben des Gefühls, reſp. im langſamen Verſchwinden unſerer vollen Erfülltheit durch dasſelbe, das Gefühl Gegenſtand eines eigentlichen Fühlens. Die ſtarre Gleichgültigkeit »löſt ſich«, und wir fühlen das Gefühl. In dieſem Sinne »erleichtert« das Fühlen eines Gefühls und benimmt den Zuſtand des Druckes; ich machte anderwärts ſchon darauf aufmerkſam, daß ähnlich das echte Mitfühlen mit dem Leid eines Anderen uns von der Anſteckung durch dies Leid befreit. 2. Wir ſcheiden zweitens das Fühlen von gegenſtändlichen emotionalen Stimmungs-Charakteren (Ruhe eines Fluſſes, Heiterkeit des Himmels, Trauer in einer Landſchaft), in denen zwar emotionale qualitative Charaktere vorliegen, die auch als Gefühlsqualitäten gegeben ſein können, aber darum doch nie und nimmer als »Gefühle«, d. h. ichbezüglich erlebt ſind. 3. Das Fühlen von Werten, wie angenehm, ſchön, gut; hier erſt gewinnt das Fühlen neben ſeiner intentionalen Natur auch noch eine kognitive Funktion, die es in den beiden erſten Fällen nicht beſitzt.

aus gegenſtändlich gerichtete, oder auf das Ich zukommende Bewegung, in der mir etwas gegeben *wird* und »zur Erſcheinung« kommt. Dieſes Fühlen hat daher genau dieſelbe Beziehung zu ſeinem Wertkorrelat wie die von »Vorſtellung« und »Gegenſtand«; eben die intentionale Beziehung. Hier wird nicht das Fühlen unmittelbar mit einem Gegenſtand, oder mit einem Gegenſtand durch eine Vorſtellung hindurch (die ſich mechaniſch zufällig oder durch bloß denkendes Beziehen mit dem Gefühl verband) *äußerlich zuſammengebracht*, ſondern das Fühlen geht urſprünglich auf eine eigene Art von *Gegenſtänden*, eben die »Werte«. »Fühlen« iſt alſo ein ſinnvolles und darum auch der »Erfüllung« und »Nichterfüllung« fähiges Geſchehen.[1] Man nehme dagegen einen Affekt. Ein Zornaffekt »ſteigt in mir auf« und »läuft dann in mir ab«. Hier iſt die Verbindung des Zorns mit dem »worüber« ich zornig bin ſicher keine intentionale und keine urſprüngliche. Die Vorſtellung, der Gedanke, oder beſſer die darin gegebenen Gegenſtände, die ich zuerſt »wahrnahm«, »vorſtellte«, »dachte« »erregen meinen Zorn« und erſt hinterher – wenn auch in normalen Fällen ſehr raſch – beziehe ich ihn auf dieſe Gegenſtände, immer durch die Vorſtellung hindurch. Sicher »erfaſſe« ich in dieſem Zorne nichts. Vielmehr müſſen gewiſſe *Übel* bereits *fühlend* »erfaßt« ſein, damit ſie den Zorn erregen. Schon erheblich anders iſt es, wenn ich mich »an und über Etwas freue, mich über Etwas betrübe«. Oder wenn ich »über etwas begeiſtert«, oder luſtig, oder verzweifelt bin. Die Worte »an« und »über« zeigen auch hier ſchon ſprachlich an, daß in dieſem Sichfreuen und Sichbetrüben die Gegenſtände nicht erſt erfaßt ſind, »über« die ich froh uſw. bin, daß ſie vielmehr ſchon vorher *vor* mir ſtehen, nicht nur wahrgenommen, ſondern auch bereits *mit* im Fühlen gegebenen Wertprädikaten behaftet. Die in den betreffenden Wertverhalten liegenden Wertqualitäten *fordern* von ſich aus gewiſſe Qualitäten derartiger emotionaler »Antwortsreaktionen« – wie andererſeits dieſe auch in ihnen in gewiſſem Sinne »ihr Ziel erreichen«. Sie bilden Verſtändnis und Sinnzuſammenhänge, Zuſammenhänge eigener Art, die nicht rein empiriſch zufällig und die von der individuellen Seelenkauſalität der Individuen unabhängig ſind.[2] Scheinen die Forderungen der Werte nicht erfüllt, ſo leiden wir daran, d. h. ſind z. B. traurig, daß wir uns über ein Ereignis nicht ſo freuen konnten, wie es ſein gefühlter Wert verdient; oder nicht ſo trauern konnten, wie es etwa der Todesfall einer geliebten Perſon »fordert«. Dieſe eigentümlichen »Verhaltungsweiſen« (weder Akte noch Funktionen wollen wir ſie nennen) haben mit dem intentionalen Fühlen wohl die »Richtung« gemein. Aber ſie ſind *nicht* intentional im ſtrengen Sinne, wenn wir hierunter nur Erlebniſſe verſtehen, die einen Gegenſtand meinen können und in deren Vollzug ein Gegenſtändliches zu *erſcheinen* vermag. Dies findet erſt bei den emotionalen Erlebniſſen ſtatt, die eben das Wertfühlen im ſtrengſten Sinne ausmachen. Hier fühlen wir nicht »über etwas«, ſondern wir fühlen unmittelbar *Etwas*, eine beſtimmte Wertqualität. In dieſem Falle, d. h. *im* Vollzug des Fühlens wird uns das Fühlen nicht gegenſtändlich bewußt: Es tritt uns nur eine Wertqualität von außen oder innen her »entgegen«. Es bedarf eines neuen Aktes der Reflexion, damit uns auch das »Fühlen von« gegenſtändlich wird, und damit wir nun nachträglich auch darauf reflektierend hinſehen können, *was* an dem gegenſtändlichen ſchon gegebenen Wert wir »fühlen«. Nennen wir *dieſes* aufnehmende Fühlen von Werten die Klaſſe der intentionalen Funktionen. Dann gilt für dieſe Funktionen durchaus nicht, daß ſie erſt durch die Vermittlung ſog. »objektivierender Akte« des Vorſtellens, Urteilens uſw. mit der gegenſtändlichen Sphäre in eine Verbindung treten. Einer ſolchen Vermittlung bedarf *nur* das zuſtändliche Gefühl, nicht aber das echte intentionale Fühlen. Im Verlaufe des intentionalen Fühlens »erſchließt« ſich uns vielmehr die Welt der Gegenſtände ſelbſt, nur eben von ihrer Wertſeite her. Gerade das häufige Fehlen von Bildobjekten im intentionalen Fühlen zeigt, daß das Fühlen ſeinerſeits von Hauſe aus ein »objektivierender Akt« iſt, der keiner Vorſtellung als Vermittler bedarf. Ja, eine hier nicht anzuſtellende Unterſuchung des Aufbaus der natürlichen Wahrnehmung und Weltanſchauung, der allgemeinen Geſetze des Werdens der Bedeutungseinheiten der kindlichen Sprache, der Verſchiedenheit der Bedeutungsgliederung der großen Sprachſtämme und des Werdens der Bedeutungsverſchiebung der Worte und ihrer ſyntaktiſchen Gliederung in den poſitiven Sprachen würde lehren, daß die *Fühleinheiten* und *Werteinheiten* für die jeweilig ſich in der Sprache ausdrückende Weltanſchauung die *leitende* und *fundierende* Rolle ſpielen. Frei-

---

[1] Darum iſt alles »Fühlen von« auch prinzipiell »verſtändlich«, wogegen pure Gefühlszuſtände nur konſtatierbar ſind und kauſal erklärbar.

[2] Dieſe Sinnzuſammenhänge von Wertverhalt und emotionaler Antwortsreaktion geben als *Vorausſetzungen* in *alles* empiriſche Verſtehen (auch ſoziales und hiſtoriſches Verſtehen), in das Verſtehen ſowohl fremder Menſchen als auch in das Verſtehen unſerer eigenen empiriſchen Erlebniſſe ein. Sie ſind alſo gleichzeitig *Verſtändnisgeſetze* fremden Seelenlebens, die

---

zu den »Geſetzen der univerſalen Grammatik des Ausdrucks« (ſ. meine »Sympathiegefühle«, S. 7) noch hinzutreten, um das Verſtehen zu ermöglichen.

lich muß man an dieſen Tatſachen, ja ſchon an der Aufgabe, ſie herauszuſtellen, prinzipiell vorbeigehen, wenn man die geſamte Gefühlsſphäre von Hauſe aus nur der Pſychologie zuweiſt; man wird dann nie darauf ſehen, was im Fühlen, im Vorziehen, im Lieben und Haſſen ſich uns an Welt und Wertgehalt der Welt erſchließt, ſondern immer nur darauf, was wir in innerer Wahrnehmung, d. h. in »vorſtelligem« Verhalten in uns vorfinden, wenn wir fühlen, wenn wir vorziehen, wenn wir lieben und haſſen, wenn wir ein Kunſtwerk genießen, wenn wir zu Gott beten. Von den emotionalen Funktionen ſind zu ſcheiden die Erlebniſſe, die ſich erſt auf deren Fungieren als ein höheres Stockwerk des emotionalen und intentionalen Lebens aufbauen: Das iſt das »Vorziehen« und »Nachſetzen«, in denen wir die Rangſtufen der Werte, ihr Höher- und Niedrigerſein erfaſſen. »Vorziehen« und »Nachſetzen« iſt durchaus keine ſtrebende Betätigung wie etwa das »Wählen«, dem vielmehr immer ſchon Vorzugsakte zugrunde liegen; es iſt aber auch kein rein fühlendes Verhalten, ſondern eine beſondere Klaſſe emotionaler Akterlebniſſe. Das geht ſchon daraus hervor, daß wir nur zwiſchen Handlungen im ſtrengen Sinne »wählen« können, dagegen »vorziehen« auch ein Gut dem anderen, ſchönes Wetter ſchlechtem Wetter, eine Speiſe der anderen uſw. Auch findet »Vorziehen« unmittelbar an dem gefühlten Wertmaterial ſtatt, unabhängig von deren dinglichen Trägern und ſetzt weder bildhafte Zielinhalte, noch gar Zweckinhalte voraus, wie das Wählen. Vielmehr bilden ſich bereits die Zielinhalte des Strebens – die ſelbſt wieder noch keine Zweckinhalte ſind, die, wie wir ſahen, bereits eine Reflexion auf vorangängige Zielinhalte vorausſetzen und nur dem Wollen innerhalb des Strebens eigentümlich ſind – unter der Mitbedingung des Vorziehens. Das Vorziehen gehört alſo noch der Sphäre der Werterkenntnis an, nicht der Strebens-Sphäre. Dieſe Klaſſe nun, die Vorzugserlebniſſe, ſind wieder intentional im ſtrengen Sinne, ſind »gerichtet« und ſinngebend; aber wir faſſen ſie mit der Klaſſe des Liebens und Haſſens als »emotionale Akte« im Gegenſatz zu den intentionalen Fühlfunktionen zuſammen. Lieben und Haſſen endlich bilden die höchſte Stufe unſeres intentionalen emotionalen Lebens. Hier ſind wir am weiteſten von allem Zuſtändlichen entfernt. Schon die Sprache drückt das – ſie von Antwortsreaktionen ſcheidend – aus, indem ſie nicht lieben und haſſen »über Etwas« oder »an Etwas«, ſondern Etwas lieben und haſſen ſagt. Daß wir noch häufig hören, daß Liebe und Haß mit Zorn, Wut, Ärger zu den »Affekten« oder auch zu den »zuſtändlichen Gefühlen« gezählt werden, das kann nur mit der einzigartigen Unbildung unſeres Zeitalters und dem völligen Fehlen phänomenologiſcher Unterſuchungen in allen dieſen Dingen erklärt werden. Man könnte meinen, Liebe und Haß ſei ſelbſt ein Vorziehen oder Nachſetzen. Dem iſt nicht ſo. Im Vorziehen iſt immer eine Mehrheit von gefühlten Werten mindeſtens intendiert. Nicht ſo in Liebe und Haß. Hier kann auch ein Wert gegeben ſein. Wie ſich weiter Liebe und Haß ſelbſt charakteriſieren laſſen, wie ſie zum Fühlen und Vorziehen einerſeits, zum Streben und ſeinen Modis andererſeits ſich verhalten, darüber iſt von mir anderen Orts eingehend gehandelt worden.[1] Nur dies ſei auch hier zurückgewieſen, daß Liebe und Haß eine Art »Antwortsreaktion« ſei auf das im Vorziehen gegebene Höherſein und Niedrigerſein von gefühlten Werten. Den Antwortsreaktionen gegenüber (z. B. Rache) wollen wir Liebe und Haß als »ſpontane« Akte bezeichnen. In Liebe und Haß tut unſer Geiſt etwas viel Größeres als »antworten« auf ſchon gefühlte und eventuell vorgezogene Werte. Liebe und Haß ſind vielmehr Akte, in denen das jeweilig dem Fühlen eines Weſens zugängliche Wertreich (an deſſen Beſtand auch das Vorziehen gebunden iſt) eine Erweiterung reſp. Verengerung erfährt (und dies natürlich ganz unabhängig von der vorhandenen Güterwelt, den realen wertvollen Dingen, die ja ſchon für die Mannigfaltigkeit, Fülle und Differenziertheit der gefühlten Werte nicht vorausgeſetzt ſind). Wenn ich von »Erweiterung« und »Verengerung« des Wertreiches ſpreche, das einem Weſen gegeben iſt, ſo meine ich natürlich nicht im entfernteſten ein Schaffen, Machen, reſp. Vernichten der Werte durch Liebe und Haß. Werte können nicht geſchaffen und vernichtet werden. Sie beſtehen unabhängig von aller Organiſation beſtimmter Geiſtesweſen. Aber ich meine, daß dem Akt der Liebe nicht das weſenhaft iſt, daß er nach gefühltem Wert oder nach vorgezogenem Wert ſich auf dieſen Wert »antwortend« richte, ſondern daß dieſer Akt vielmehr die eigentlich entdeckeriſche Rolle in unſerem Werterfaſſen ſpielt – und daß nur er ſie ſpielt –, daß er gleichſam eine Bewegung darſtellt, in deren Verlauf jeweilig neue und höhere, d. h. dem betreffenden Weſen noch völlig unbekannte Werte aufleuchten und aufblitzen. Er folgt alſo nicht dem Wertfühlen und Vorziehen, ſondern ſchreitet ihm als ſein Pionier und Führer voran. Inſofern kommt ihm zwar nicht für die an ſich beſtehenden Werte überhaupt, aber doch für den Kreis und Inbegriff der jeweilig durch ein Weſen fühlbaren und vorziehbaren Werte eine »ſchöpferiſche« Leiſtung zu. In der Aufdeckung der Geſetze von Liebe und Haß, die hinſichtlich der Stufe der Abſolutheit[1], der Apriorität und Urſprünglichkeit die Geſetze des Vorziehens und die Geſetze zwiſchen den ihnen korreſpondierenden Wertqualitäten noch überragen, würde ſich daher alle Ethik vollenden.

---

[1] S. »Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß«. Niemeyer, Halle 1913.

Doch kehren wir zum intentionalen Fühlen zurück. Man erlaube hier einige hiſtoriſche Bemerkungen. Es gibt hinſichtlich unſerer Frage zwei große Perioden in der Geſchichte der Philoſophie, in denen nach unſerer Meinung irrige Lehren aufgeſtellt wurden[2] – aber irrig ganz verſchiedener Art. Die eine Periode reicht bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts. Bis zu dieſer Zeit finden wir überall die Lehre von den intentionalen Gefühlen ſehr verbreitet. Spinoza, Descartes, Leibniz teilen ſie in verſchiedenen Modifikationen. Keiner dieſer und der von ihnen abhängigen Denker hat je das geſamte emotionale Leben – man erlaube die Wendung – an Gegebenheitsart dem Magendrücken gleichgeſetzt. Tut man das, ſo findet man freilich keine Werte. Man hätte wohl auch nie Aſtronomie getrieben, wenn man Sonne, Mond und Sterne, ſo wie ſie am Nachthimmel erſcheinen, für zuſtändliche »Empfindungskomplexe« gehalten hätte, für Phänomene alſo, die mit Magendrücken prinzipiell auf einer Linie der Gegebenheit liegen und von der Erſcheinung des Magendrückens nur in anderer Weiſe »abhängig« ſind als untereinander. Das geſamte emotionale Leben als einen Ablauf kauſal bewegter Zuſtände zu nehmen, die ſinn- und ziellos in uns abrollen: dem geſamten emotionalen Leben jeden »Sinn« und intentionalen »Gehalt« abſprechen, dies konnte erſt ein Zeitalter, in dem die Verwirrung der Herzen – die désordre du cœur – jenen Grad erreicht hatte, wie in unſerem Zeitalter. Indes der Irrtum jener großen Denker war die Annahme, daß das Fühlen überhaupt, desgleichen das Lieben, Haſſen uſw. kein Letztes, Urſprüngliches im Geiſte ſeien, und daß Werte andererſeits keine letzten, unzerlegbaren Phänomene ſeien; ſie meinten, wie Leibniz z. B., daß das intentionale Fühlen ein bloß »dunkles«, »verworrenes« Begreifen und Denken ſei; der Gegenſtand dieſes verworrenen, dunklen Denkens aber beſtand ihnen in einſichtigen, rationalen Beziehungen. Mutterliebe iſt nach Leibniz

---

[1] Zum Begriff des abſoluten und relativen Apriori ſiehe meine Arbeit über »Phänomenologie und Erkenntnistheorie«.

[2] Da Dietrich v. Hildebrand in ſeiner Arbeit: »Zur Analyſe der ſittlichen Handlung« (ſ. Jahrbuch für Philoſophie und phänomenologiſche Forſchung II, 2) die hiſtoriſche Entfaltung der Lehre von Gefühl und Wert genauer verfolgt, deute ich hier die Sachlage nur an.

z. B. das verworrene Begreifen, daß es gut iſt, das Kind zu lieben. »Gut« und »Böſe« aber führten ſie auf Grade der Seins-Vollkommenheit zurück. Ganz analog wurden ja auch bei denſelben Denkern die anſchaulichen Qualitätenkreiſe, der Farben, Töne z. B., aufgefaßt. Sie ſind den Philoſophen jenes Zeitalters – metaphyſiſch gefaßt – Wirkungen der Dinge auf die ſogenannte »Seele«, die auf Grund völlig unfaßbarer »Vermögen« (echte »okkulte« Qualitäten) auf gewiſſe Bewegungen hin dieſe Inhalte vorſtellt und ſie dann (»fälſchlich«) nach außen projiziert. Dieſe, beſonders bei Locke hervortretende Lehre iſt nur eine nachträgliche metaphyſiſche Konſtruktion. Erkenntnistheoretiſch ſind ſie dieſen Denkern ein »verworrenes« und »dunkles« (unklares) Wiſſen um jene Bewegungen ſelbſt. Es beſteht alſo nicht nur ein Kauſalverhältnis, ſondern auch ein kognitives Verhältnis für Qualität und Bewegung. Dem entſprach genau auf dem anderen Hauptgebiet der philoſophiſchen Probleme, den Wertfragen, der Verſuch, die Werte irgendwie in bloße »Grade des Seins« aufzulöſen, wozu der Begriff der »Vollkommenheit« ſich als das Mittel erwies. Die »beſte« Welt iſt für Spinoza die, in der ein Maximum von Sein iſt: Gott, ſagt er z. B., habe darum auch Böſes und Übel notwendig aus ſich hervorgehen laſſen, weil eine Welt ohne dieſe eine weniger »vollkommene« geweſen wäre und eine ſolche Welt nicht »alles Mögliche« enthalten hätte. Auch Leibniz, der hierin Spinoza bekämpft, führt nicht Vollkommenheit auf eine als fundamental angenommene Idee des Wertes zurück, ſondern indirekt doch wieder auf den Begriff des Seins. Für »Gott« ſind alſo Seinsnotwendigkeiten, was für uns noch gefühlsmäßige Wertnotwendigkeiten ſind (analog wie für ihn vérités de raison ſind, was für uns vérités de fait ſind). Zwar hat Gott nicht »alles Mögliche« ins Sein treten laſſen – wie es Spinoza behauptet hatte –, ſondern nur das hat er in dieſe Sphäre gewählt, was außer ſeiner »Möglichkeit in ſich« auch noch »kompoſſibel« mit den anderen möglichen Dingen iſt. Denn nicht nur Poſſibilität, ſondern auch Kompoſſibilität iſt für Leibniz eine Bedingung des Seins. Aber wenn Leibniz ſagt, Gott habe unter den »möglichen Welten« nach einem »principe de meilleure« die »beſte« (d. h. vollkommenſte) geſchaffen, ſo erklärt er dies ſpäter doch wieder ſo: Die vollkommenſte ſei diejenige unter den möglichen Welten, in der »ein Maximum von Dingen kompoſſibel ſei«. Auf einer Reihe von Umwegen iſt ſo doch wieder die Reduktion von Wert auf Sein erreicht.

Dieſe Lehre aber entſpricht genau jener Lehre vom Fühlen, wonach dieſes nur ein verworrenes Erkennen im Sinne rationaler Erkenntnis iſt.

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts (ſeit Tetens und Kant[1]) erkannte man langſam die Unreduzierbarkeit des emotionalen Lebens. Aber indem ſich gleichwohl jene intellektualiſtiſche Einſtellung des 18. Jahrhunderts erhielt, ſetzte man nun alles Emotionale zu Zuſtänden herab.

Vergleicht man dieſe beiden Grundauffaſſungen mit dem oben Ausgeführten, ſo zeigt ſich, daß beide etwas Richtiges und etwas Falſches enthalten: Die erſte Auffaſſung enthält die richtige Einſicht, daß es ein intentionales »Fühlen von« überhaupt gibt, daß es neben dem zuſtändlichen Gefühl auch emotionale Funktionen und Akte gibt, in denen Etwas zur Gegebenheit kommt und welche ſelbſtändigen Sinn- und Verſtändnisgeſetzen unterliegen. Irrig aber – wie auch analog bei dem Empfinden der Qualitäten der Töne und Farben – war die Auffaſſung der Reduzierbarkeit des Fühlens auf den »Verſtand«, und die Annahme eines nur graduellen Unterſchiedes zwiſchen beiden. Richtig war in der zweiten Auffaſſung die Annahme der Unreduzierbarkeit des emotionalen Seins und Lebens auf den »Verſtand«, irrig aber die ſofort damit implizierte Leugnung intentionaler Gefühle und die Überlaſſung des geſamten Gemütslebens an eine deſkriptive und kauſal forſchende Pſychologie. Denn das braucht kaum geſagt zu werden, daß das auch bei einigen modernen Pſychologen vorhandene Zugeſtändnis, daß die Gefühle einen für die Lebenstätigkeit und ihre Lenkung zweckmäßigen Charakter haben (z. B. die verſchiedenen Arten von Schmerzen, das Ermüdungsgefühl, das Appetitgefühl, Furcht uſw.) und daß ſie als Anzeichen für gewiſſe vorhandene und zukünftig eintretende Zuſtände, die zu befördern und zu vermeiden ſind, fungieren, mit ihrer intentionalen Natur und ihrer kognitiven Funktion gar nichts zu tun hat. In einem bloßen Signal iſt ja nichts »gegeben«. Es müſſen alſo die Modi beſonders des Lebensgefühls von unſerer Grundtheſe aus ganz neu erforſcht werden.[2] Es wird ſich hierbei zeigen, daß bloße emotionale Zuſtände im ſtrengſten Sinne nur die ſinnlichen Gefühle ſind, daß aber ſowohl die Vitalgefühle wie die rein ſeeliſchen und geiſtigen Gefühle immer auch einen intentionalen Charakter aufweiſen können, die rein geiſtigen Gefühle aber ihn weſensnotwendig aufweiſen. Auch die Fungierbarkeit eines Gefühlszuſtandes als »Anzeichen von Etwas« (z. B. bei den

---

[1] Siehe die bei Hildebrand a. a. O. angeführten Stellen der Jugendſchriften Kants, wonach Spuren der Annahme eines intentionalen Fühlens bei Kant vorliegen.

[2] Ich habe mir dieſe Aufgabe in den »Beiträgen zum Sinn und den Sinngeſetzen des emotionalen Lebens« (I. Teil »das Schamgefühl«) geſetzt. Vgl. auch die Arbeit über Sympathiegefühle.

Arten des Schmerzes) iſt hierbei immer ſchon durch ein echt intentionales Fühlen vermittelt – beruht alſo nicht auf bloßer aſſoziativer Verbindung, die nur objektiv zweckmäßig wäre. Da einen klar hervorſtechenden intentionalen Charakter nur die geiſtigen, ſeeliſchen und vitalen Gefühle haben, ſo mußte derſelbe Irrtum deren Weſen ganz verkennen laſſen, und man behandelte ſie daher zumeiſt ganz nach Analogie der ſinnlichen Gefühle, deren Zuſtandsnatur ja feſtſteht. Daß uns in dem feinen Spiel der geiſtigen Selbſtwertgefühle und ihrer zahlreichen Modi der Wert unſerer Perſon kundzuwerden vermag – wurde z. B. völlig verkannt. Ebenſo die ganze Sphäre der Wert- und Gefühlstäuſchungen, die nach jener falſchen Lehre ſich in bloße Ausfallserſcheinungen oder in Perverſionen auflöſen, oder mit Irrtum verwechſelt werden mußten.

3. Sinn des Satzes von der »Relativität« der Werte.

Nach unſeren bisherigen Analyſen haben ſich die Werte als unreduzierbare Grundphänomene der fühlenden Anſchauung herausgeſtellt. Gleichwohl tritt uns der Satz von der Subjektivität und der Relativität aller Werte, und der ſittlichen insbeſondere, als eine ſo hartnäckige Überzeugung der Philoſophie faſt der ganzen modernen Welt entgegen, daß wir bei dieſem Satze, ſeinem Sinn und ſeiner vermeintlichen Begründung, ſowie den pſychiſchen und hiſtoriſchen Urſachen ſeiner Aufſtellung verweilen müſſen.

Was will man ſagen, wenn man von der Subjektivität der Werte redet? Dieſer Satz kann heißen: Es gehört zu allen Werten weſensnotwendig eine beſondere Art des »Bewußtſeins von Etwas«, durch das ſie gegeben ſind. Eben das »Fühlen«. In dieſem Sinne iſt der Satz richtig. Wir waren ausgegangen von dem höchſten Grundſatz der Phänomenologie: Es beſtehe ein Zuſammenhang zwiſchen dem Weſen des Gegenſtandes und dem Weſen des intentionalen Erlebniſſes. Und zwar ein Weſenszuſammenhang, den wir an jedem beliebigen Fall eines ſolchen Erlebniſſes erfaſſen können. Nicht alſo das iſt die Behauptung, daß ſich – wie Kant ſagt – die Geſetze der Gegenſtände nach den Geſetzen der ſie erfaſſenden Akte »richten« müſſen, daß die Geſetze des Erfaſſens der Gegenſtände auch Geſetze der Gegenſtände des Erfaſſens ſind. Hier wäre der Zuſammenhang einſeitig. Aber ebenſo ſchloſſen wir den abſoluten Ontologismus aus, d. h. die Lehre, es könne Gegenſtände geben, die ihrem Weſen nach durch kein Bewußtſein erfaßbar ſind. Jede Behauptung der Exiſtenz einer Gegenſtandsart fordert auf Grund dieſes Weſenszuſammenhanges auch die Angabe einer Erfahrungsart, in der dieſe

Gegenſtandsart gegeben iſt. Inſofern ſagen wir: Werte müſſen ihrem Weſen nach in einem fühlenden Bewußtſein erſcheinbar ſein.

Hiermit aber iſt natürlich nicht geſagt, daß Werte in dem Sinne »Bewußtſeinserſcheinungen« ſeien, daß ſie nur in innerer Anſchauung erſcheinen. Dieſer zweite Begriff des »Bewußtſeins« ſetzt nach Früherem den erſten voraus. Erſt recht iſt hiermit nicht geſagt, daß Werte zur »Selbſtanſchauung« gehören, ſei es der inneren oder äußeren Selbſtanſchauung. Daß alſo alle Fremdwerte (ſeien es pſychiſche oder phyſiſche Fremdwerte), die Jemand erfaſſen kann, zuerſt an ihm ſelbſt müßten gefühlt ſein. Fortwährend erfaſſen wir Werte im Verkehr und der Geſchichte, die uns an uns ſelbſt nicht gegeben ſind und nie gegeben waren. Legt eine Epoche z. B. die eigenen Werte in die Wertverhalte einer älteren hinein, ſo iſt dies eine Grundform der hiſtoriſchen Täuſchung. Wir verſtehen alſo Werte z. B. fremder ſeeliſcher Betätigung, die wir nie in der Betrachtung unſeres eigenen ſeeliſchen Seins erfaßten. Wir vermögen dies darum, da wir auch Fremdſeeliſches überhaupt weder erſchließen noch einfühlen, ſondern in den Ausdrucksphänomenen wahrnehmen.[1]

Auch die Behauptung wies ich bereits zurück, daß das Sein der Werte ein »Subjekt« oder »Ich« vorausſetzte, ſei es ein empiriſches oder ein ſogenanntes »tranſzendentales Ich«, oder ein »Bewußtſein überhaupt« uſw. Das Ich iſt in jedem möglichen Sinne dieſes Wortes noch Gegenſtand intentionalen Erlebens und damit eines »Bewußtſeins von« im erſten Sinne. Das Ich iſt nur in innerer Anſchauung gegeben und ſtellt als ſolches nur eine gewiſſe Form der Mannigfaltigkeit dar, die in der Richtung innerer Anſchauung erſcheint. Ob alſo ein Ich überhaupt Werte »hat«, oder »erfährt«, iſt für deren Sein überhaupt ganz gleichgültig. Das »Ich« – auch in ſeinem formalen Sinne oder die Ichheit – iſt Gegenſtand des Wertbewußtſeins, nicht ſein weſensnotwendiger Ausgangspunkt. Desgleichen fallen damit alle Theorien, die Werte auf ein »tranſzendentales Sollen«, eine innere gefühlte »Notwendigkeit«, den ſittlichen Wert aber auf die Ausſagen des »Gewiſſens« uſw. zurückführen. Das Sein des Wertes ſetzt ſo wenig ein Ich voraus, als die Exiſtenz von Gegenſtänden (z. B. Zahlen), oder als die geſamte Natur ein »Ich« vorausſetzt. Auch in dieſem Sinne alſo iſt die Lehre von der Subjektivität der Werte zurückzuweiſen.

In verſchärftem Maße gilt dieſe Zurückweiſung natürlich für jede Lehre, die Werte ihrem Weſen nach auf den Menſchen,

---

1) Dieſen Satz habe ich in dem »Anhang« der Arbeit zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle eingehend nachzuweiſen geſucht.

auf ſeine Organiſation, ſei es auf ſeine nur »pſychiſche« (Anthropologismus *und* Pſychologismus) oder auf ſeine pſychophyſiſche beſchränken will (Anthropologismus), d. h. ihr Sein auf *ſie relativ* ſetzen will. Dies iſt ſchon darum ganz unſinnig, da Werte überhaupt zweifellos auch die Tiere fühlen (ſicher z. B. die Werte des Unangenehmen und des Angenehmen, des Nützlichen und Schädlichen uſw.). Abgeſehen vom Auffaſſen der Werte – *beſtehen* die Werte auch an der geſamten Natur. Auch hier dürfen wir nicht ausgehen von der Natur*wiſſenſchaft*, die – ſelbſt geleitet durch die noch im *Werte* möglicher Natur-beherrſchung fundierte Auswahl unter den Erſcheinungselementen der äußeren Anſchauung – von den Werten gefliſſentlich abzuſehen ſucht. Äſthetiſche Naturwerte z. B. ſind darum nicht Grenzfälle von Kunſtwerten (wie z. B. Hegel meinte): Als wäre die Schönheit eines Sonnenunterganges nur ein »Bild«, das nur nicht gemalt würde, aber doch *als* »Kunſtwerk« konzipiert iſt. Nun wird vielleicht eingewandt, daß es doch auf alle Fälle auch viele wert*indifferente* Tatbeſtände in der Natur gäbe. Hierdurch eben erweiſe ſich der Wert als relativ auf das für Menſchen Brauchbare. Die Frage iſt aber: Liegt dies daran, daß dieſe für uns wertindifferenten Dinge überhaupt keinen Wert haben, oder liegt es daran, daß wir dieſe Werte nicht fühlen können? Bedenken wir die ungeheuern Unterſchiede in der Qualitätsfülle von Werten, die Individuen, Völker, Raſſen, Zeiten beſitzen, und die ungemeine Bildungsfähigkeit des Menſchen in dieſer Hinſicht! Die malayiſchen Einwohner von Sumatra z. B. beſitzen nur zwei Worte für angenehm und unangenehm und luſtvoll und unluſtvoll. Nun können wir nicht aus dem Fehlen von Worten ohne weiteres auf das Fehlen des Wertbewußtſeins ſchließen – ſo wenig wie bei den Farbennamen.[1] Aber dies darf doch auch aus dem ſonſtigen Verhalten dieſer Menſchen angenommen werden, daß ſie bedeutend weniger Wertqualitäten fühlen als wir.

Wo wäre dann aber ein Kriterium für die Unterſcheidung von Werten, die in ihrem *Sein* und ſolchen, die nur in ihrer Fühlbarkeit auf uns »relativ« wären – ſofern nur ein Sein der Werte überhaupt einmal ſichergeſtellt iſt? Sowohl für den hiſtoriſchen Menſchen als für das Individuum iſt die Entwicklungsfähigkeit des Wertfühlens eine unbegrenzte; und auch der Menſch als Gattung iſt ein ſich wandelndes Glied der Entwicklung des univerſellen Lebens.

---

[1] Siehe hierzu Martys ſchöne Arbeit über die »Geſchichte des Farbenſinnes«.

Indem ſich ſein Fühlen entwickelt, ſchreitet es erſt in die Wertfülle der vorhandenen Werte hinein. Der Grund der Armſeligkeit der Wertewelt der großen Maſſe der Menſchen unſerer Kultur und Zeit z. B. beruht durchaus nicht auf einer generellen menſchlichen Subjektivität der Werte, ſondern auf anderen Gründen, die teils für die natürliche Weltanſchauung des Menſchen überhaupt, teils für die gemeine Anſchauung des Menſchen unſerer Ziviliſation beſtimmend ſind.[1]

Einmal pflegt der natürliche Menſch ſich der für ihn fühlbaren Werte nur ſo weit klar bewußt zu werden, als ſie ihm für ſein durch ſeine leiblichen Triebe und Bedürfniſſe gelenktes Verhalten Anzeichen ſind. Dieſe mögliche »Symbolfunktion« von fühlbaren Werten für die wechſelnde Befriedigungsart ſeiner Bedürfniſſe und Intereſſen iſt es, die ſein klares Bewußtſein von Werten – nicht aber deren Sein – einſchränkt.[2] Je weniger wir aktiv Beſitz nehmen von unſerer geiſtigen Perſon, deſto mehr ſind die Werte uns nur als Zeichen für Güterdinge gegeben, die für unſere leiblichen Bedürfniſſe wichtig ſind. Je mehr wir in »unſerem Bauche« leben – wie der Apoſtel ſagt –, deſto wertärmer wird die Welt und deſto mehr ſind auch die noch gegebenen Werte nur in der Einſchränkung ihrer möglichen Zeichenfunktion für vital und ſinnlich »wichtige« Güter da. Darin aber, nicht in den Werten ſelbſt, liegt das ſubjektive Element der Wertgegebenheit. In zweiter Linie pflegen die Werte dem in Geſellſchaft lebenden Menſchen erſt da die Schwelle ſeiner triebhaften Aufmerkſamkeit zu überſchreiten, wo ihre möglichen Träger ſo begrenzt und ſelten ſind, daß ſie Arbeit und Mühe zu deren Herſtellung fordern (was ſelbſt wieder mit dem Maße ihrer

---

[1] Vgl. hierzu meine Arbeit über Selbſttäuſchungen I, S. 140ff.

[2] Die mannigfaltige Schönheit, die über die untermenſchliche lebendige Natur gegoſſen iſt, die äſthetiſchen Werte z. B. in der Ausſtattung der Tiere aller Art (Zeichnungen, Federkleider, Schuppenpanzer uſw.) und in ihrem Geſang ſcheinen freilich in den Dienſt der Fortpflanzung und der Liebeswerbung geſtellt, indem ſie zugleich Zeichen für die biologiſchen Werte der alſo ausgeſtatteten Exemplare ſind. Aber gleichwohl iſt es ganz und gar unſinnig, ſie ſelbſt und nicht nur ihre Auswahl, Erhaltung, Vererbbarkeit und Fixierung aus dem geſchlechtlichen Bedürfnis herzuleiten. Selbſt wenn die Träger dieſer Werte aus kleinſten additiven Hinzufügungen entſtanden gedacht werden könnten, ſo ſicher nicht ihre Werte. Dazu kommt, daß eben die merkwürdige Übereinſtimmung in dem, was wir Menſchen »ſchön« finden und was z. B. die Weibchen anlockt (trotz der ſo gewaltig verſchiedenen Organiſation), die Objektivität dieſer Werte aufweiſt. Vgl. hierzu die tiefen und ſchönen Ausführungen von Oliver Lodge in ſeinem Buche »Leben und Materie«.

Teilbarkeit in einer beſtimmten Beziehung ſteht), und wo nicht nur die ihnen zugehörigen Güter überhaupt »beſeſſen« werden, ſondern von dieſen durch den Einen mehr beſeſſen wird, als ein Anderer im »Vergleich« beſitzt.[1] So wird z. B. der abſolute Fortſchritt des standard of life einer ſozialen Klaſſe in der Geſchichte als Steigerung ihrer Gütermenge nicht beachtet, ſondern nur die jeweilige Differenz dieſes standard zu dem anderer Klaſſen. Nicht was man hat, ſondern was man relativ zu anderen nicht hat (bei gleicher möglicher politiſch-rechtlicher Anwartſchaft auf die betreffenden Güterarten), wird als Wert für die Aufmerkſamkeit hell gemacht. Dasſelbe gilt für das Wertbewußtſein der Erfindungen und der Güter der Ziviliſation, die nur beim Übergang von Altem zu Neuem »dankbar« aufgenommen, als Werte fühlbar hervorgehoben, ſonſt aber undankbar – faſt wie Luft und Raum – gebraucht werden. Auch darin aber, daß uns auf dieſe Weiſe Wertdifferenzen »zunächſt« ſelbſt als die Werte gegeben ſind, ja wieder bloße Symboldifferenzen für Wertdifferenzen als Werte (man denke an die übertriebene Schätzung von Namen, Standesabzeichen uſw.) liegt der ſubjektive, die Auffaſſung der faktiſchen Werte und Güter immer ärmer machende Faktor unſeres Wertbewußtſeins (das Menſchliche, »Allzumenſchliche« unſeres Verhaltens). Nicht aber ſind darum die Werte ſelbſt »ſubjektiv«. Und nur da dieſes Verhalten gegenüber den Werten der herrſchenden Wert-Erlebenſtruktur des Menſchen des kapitaliſtiſchen Konkurrenzſyſtems in beſonders ausgezeichnetem Maße entſpricht – genau analog wie die mechaniſtiſche Seinsauffaſſung der herrſchenden Erlebnisſtruktur des Seins –, haben ſolche, die in deſſen Banden liegen und es nicht nur als eine hiſtoriſche Erlebnisſtruktur von Werten unter anderen möglichen zu objektivieren vermögen, aus ihm eine Metaphyſik der Werte gemacht und infolgedeſſen die Werte überhaupt als »ſubjektiv« erklärt. Nicht ein »Naturgeſetz« des Geiſtes oder des menſchlichen Geiſtes, ſondern die kumulierte Schuld hiſtoriſcher Menſchen ſtellt aber jene Erlebnisſtruktur der Werte faktiſch dar. Die Prinzipe, nach denen ſich aus der Reihe der Vitalwerte und Nutzwerte (die als ſolche ſchon daſeinsrelativ ſind im Verhältnis zu den geiſtigen Werten und dem Heiligen) die ſozialen und die Wirtſchaftswerte ausſondern, werden hier zu Bedingungen unſeres, ja des Wertbewußtſeins nicht nur, ſondern der Werte ſelbſt gemacht!

---

1) Vgl., was im folgenden über den »Streber«-Typus geſagt iſt, d. h. den Typus, deſſen Selbſtwertbewußtſein ſich erſt im Vergleiche zwiſchen ſich und anderen konſtituiert und der ſich »nichts« dünkt, ſolange er nicht »mehr« iſt als ein anderer.

Aber wer ſähe nicht, vermag er ſein geiſtiges Haupt aus den Umnebelungen der Intereſſenperſpektive der »Zeit« herauszuſtecken, daß es eine ganz *andere* Richtung in der Art gibt, in der Werte für Menſchen zur Gegebenheit kommen können? Eine Richtung, in der wir, uns langſam frei machend von dem Symbolwert *gewiſſer* Wertdinge für unſere Handlungen und anderer, ſchon exiſtierender Güter und den Wertſymbolen für Güter und Teilen ſolcher, deren innerem *Gehalte ſelbſt* uns zuwenden und nach dem ſo *rein* gefühlten Wertbereich — umgekehrt — unſer Handeln und unſere Güterproduktion einrichten (anſtatt von *deren* beſtehenden Richtungen unſere Werterfaſſung beſchränken und gliedern zu laſſen). Eine Richtung zweitens, in der – da das Solidaritätsprinzip langſam das Übergewicht über das des individualiſtiſchen Konkurrenz- und Neidprinzips erhielte – die Güter um ſo höher geſchätzt wären, je weniger ſie eines möglichen »Beſitzes« fähig ſind (je weſenhaft unteilbarer ſie ſind), und unter den beſitzbaren Gütern wieder diejenigen am höchſten, die *vital* am wertvollſten ſind, in wie großer Menge ſie auch vorhanden ſein mögen, wie z. B. Luft, Waſſer, in gewiſſem Sinne Erde; und um ſo höher geſchätzt, als von ſolchen große Mengen beſtehen, da zum Fühlen des Genuſſes dieſer Güterwerte oder der Freude an ihnen im ſelben Maße noch das Fühlen des Wertes des Mitgenuſſes und der Mitfreude hinzuzutreten vermag. Eine Richtung drittens, in der jeder Wert einer Perſon, der über meinen Wert hinausreicht, für *ſich* gegeben wäre und überhaupt zunächſt überall die *Werte* ſelbſt und ihr Wachstum (oder ihre Abnahme) und nicht deren bloße *Differenzen* zur Gegebenheit kämen. Eine Richtung endlich, da alles Wertfühlen und ſeine Kultur, von der Grundanſchauung geführt und geleitet, es *gäbe* noch *unendlich viele* Werte, die bisher niemand fühlen und erfaſſen konnte, immer ernſter, genauer, beſtimmter ſich entfaltete und das ſteigende Bewußtſein dieſen Prozeß begleitete, daß nur die *Überwindung* jener Erlebnisſtruktur des natürlichen Menſchen und ihrer einſeitigſten Ausgeſtaltung in unſerem Zeitalter den *Zugang* zu den beſtehenden objektiven Werten finden laſſe, die Gefängniswände, die uns von ihnen abſperren, brechen laſſe und – ſozuſagen – das Licht des *Tages*, die »Tagesanſicht«, wie Fechner ſo treffend ſagt, wieder in unſer fühlendes Geiſtesauge hereinfluten laſſen könne. Für die Perſon, je wertvoller ſie in ſich ſelbſt iſt und ſich verhält, *öffnet* ſich zuſehends in jedem Schritte die Welt der Werte. Des Frommen Seele dankt immer leiſe für Raum, Licht, Luft, für die Gunſt der Exiſtenz ſeiner Arme, Glieder, ſeines Atems, und alles bevölkert ſich mit Werten und

Unwerten, was dem anderen »wertindifferent« iſt. Das franziskaniſche Wort: »Omnia habemus nil possidentes« drückt die Richtung auf eine ſolche Befreiung des Wertfühlens von den genannten ſubjektiven Schranken aus.

4. Relativität der Werte auf den Menſchen.

Ausdrücklich müſſen wir hier daher jede ſogenannte »humane Ethik« zurückweiſen. Dies hat übrigens auch Kant bereits mit vollem Rechte getan, indem er das Sittengeſetz als für »Vernunftperſonen überhaupt« als gültig aufweiſt und für den Menſchen nur inſofern, als er Träger der Vernunft iſt. Die »Menſchheit« iſt auch als reale Gattung nur ein Gegenſtand unter anderen Gegenſtänden, an dem wir Werte erfaſſen und deſſen Werte wir beurteilen. Durchaus alſo iſt ſie nicht in irgendeiner Form das »notwendige Subjekt« dieſes Werterfaſſens, ſo daß gut und ſchlecht eben dasjenige wäre, was im menſchlichen »Gattungsbewußtſein« als Fühlensrichtung enthalten wäre. Und ebenſowenig kann ſie das »Prinzip« ſittlicher Wertſchätzungen in dem Sinne heißen, daß gut und ſchlecht ſei, was die in ihr als realer Gattung gelegene »Entwicklungstendenz« fördere oder hemme. Die moderne Evolutionstheorie, die uns die Menſchenart als ein Ergebnis eines Entwicklungsprozeſſes des Lebens auf Erden darſtellt und den Menſchen (in der Geſamtheit ſeiner pſychophyſiſchen Anlagen) als ein mit allen Zufällen der irdiſchen Umwelt behaftetes notwendiges Entwicklungsergebnis in den Rahmen der übrigen Natur hineingeſtellt hat, hat eben damit jede Vorſtellung, daß im »Menſchen« als »Menſchen« beſondere und eigenartige pſychiſche oder phyſiſche Naturagentien tätig ſeien, ein für allemal unmöglich gemacht. Dieſe Vorſtellung liegt aber zwar nicht innerhalb der praktiſchen Philoſophie, wohl aber in der theoretiſchen auch noch Kants Lehre zugrunde, ſo z. B. wenn er die Anſchauungsformen von Raum und Zeit als nur für »Menſchen« gültig anſieht. Die Menſchheit iſt wie jede Raſſe, jedes Volk und jedes Individuum ein prinzipiell veränderliches und in ihrer phyſopſychiſchen Konſtitution durchaus gewordenes Ergebnis der univerſellen Lebensentfaltung. Wie könnte ſie als ſolche, ſei es eine »Quelle«, ſei es ein »Prinzip« ſittlicher Schätzung involvieren? Sie hat poſitiven ſittlichen Wert genau nur inſofern ſie und ſoweit ſie aus guten Menſchen beſteht; durchaus aber iſt nicht derjenige Menſch »gut«, der ſich von dem »menſchlichen Gattungsbewußtſein« bewegen läßt, d. h. dem Herdeninſtinkt gehorſam iſt. Die »Menſchheit« könnte ſich ja ganz beliebig verſchlechtern, ohne daß ſie es vermöge der Mitveränderung ihres Gattungsbewußtſeins ſelbſt je merken könnte, — ſofern dieſes Bewußtſein die Quelle für die ſittlichen Werte wäre. Wie ein Maßſtab, der mit dem Gemeſſenen proportional einſchrumpft, immer die gleichen Summen von Maßeinheiten ergäbe, ſo würde auch hier der Maßſtab, das »Gattungsbewußtſein« ſich dem zu Meſſenden immer ſo anpaſſen, daß bei jeder beliebigen faktiſchen Verſchlechterung der »Menſchheit« das Schätzungsergebnis dasſelbe bliebe.

Wohl finden wir die eigentümliche Weſenheit der ſittlichen Werte durch Fühlen, dieſes aber ſelbſt am Menſchen, desgleichen alle Aktgeſetze des Wertfühlens, des Vorziehens, des Liebens und Haſſens uſw. Aber wir finden ſie prinzipiell nicht anders »am« Menſchen, wie wir ſchließlich auch arithmetiſche, mechaniſche, phyſikaliſche und chemiſche Sätze und Geſetze, ſowie Sätze, die für alles Leben überhaupt Gültigkeit haben, »am« Menſchen finden können. So finden wir auch Weſen und Idee der »Perſon« am Menſchen (und zwar zunächſt an Menſchen einer gewiſſen Art). Der Menſch qua Menſch iſt in allen dieſen Fällen gleichſam der Ort und die Gelegenheit für das Auftauchen von fühlbaren Werten, Akten und Aktgeſetzen, die darum ſelbſt doch ganz und gar unabhängig von der beſonderen Artorganiſation und der Exiſtenz dieſer Art ſind. Auch das Fallgeſetz kann, wenn ein Menſch frei durch den Raum fällt, »am« Menſchen bewieſen werden.

Darum iſt es für die Evidenz und die objektive Seinsgültigkeit unſeres Werterfaſſens z. B. für die Akte, die als zur ſittlichen Einſicht gehörig beſtimmbar ſind, auch völlig gleichgültig, ob alle Mitglieder dieſer Art ſie beſitzen, oder ob es z. B. Raſſen und Völker gibt, die, wie einige Ethnologen behaupten, keine ſolche ſpezifiſche Einſicht haben.[1] Auch prinzipiell gleichgültig, auf welcher Stufe hiſtoriſcher Lebensentfaltung der Menſchheit ſolche Akte in die Erſcheinung treten. Die Hauptſache iſt, daß wo immer und ſofern ſie da ſind, ſie und ihre Gegenſtände einer Geſetzmäßigkeit gehorchen, die von induktiver Erfahrung ſo unabhängig ſind, wie die Sätze der Farben- und der Tongeometrie. Ja unſere bisherige Erkenntnis von der wahrſcheinlichen Entſtehungsart der »Menſchheit« (im Naturſinne) macht es ſogar wahrſcheinlich, daß die ſittlichen Qualitäten und Akte keiner »allgemein menſchlichen« Anlage entſprechen. All unſer poſitives Wiſſen über jene Entſtehung ſpricht meines Erachtens nicht dafür, daß die Menſchenart in dem Sinne die Einheit einer Blutsverwandtſchaft bildet, daß alle Raſſen auf ein und dieſelbe Tierſtufe zurück-

---

1) Vgl. die treffenden Worte Carl Stumpfs in ſeiner Rede »Der ethiſche Skeptizismus«.

gehen. Vielmehr iſt es wahrſcheinlich, daß die verſchiedenen Raſſen auf verſchiedene Abarten von tieriſchen Weſen zurückgehen, welche die gemeinſamen Vorfahren der Menſchenart *und* der Primaten ſind. Gälte aber auch ſo die »polyphylethiſche« Hypotheſe der menſchlichen Abſtammung, ſo wäre das, was dem Begriff »der Menſch« realiter entſpricht, überhaupt keine reale einheitliche Gattung (die als ſolche Blutsverwandtſchaft vorausſetzte), ſondern nur ein allgemeiner Gegenſtand, der, ſowie ſein reales Korrelat gedacht wird, von vornherein in eine *Mehrheit* von Raſſeneinheiten zerfällt. Darum kann es nicht nur ſein, ſondern es iſt ſogar wahrſcheinlich, daß auch nur innerhalb gewiſſer Raſſenbreiten Aktarten und ihnen korreſpondierende Wertarten faktiſch zutage treten, die ſich innerhalb der übrigen Menſchheit *nicht* finden. Auch das beſagte durchaus *nichts* gegen die Gegenſtändlichkeit dieſer Phänomene und gegen die Weſensnotwendigkeit ihrer Zuſammenhänge. Gilt dies ſchon für die Werte ſelbſt und die Akte, in denen ſie erfaßt werden, ſo gilt es natürlich erſt recht für die Gefüge von Normen, die für das Handeln leitend ſind. Denn alle »Normen« ſetzen die Fähigkeit voraus, das in ihnen Gebotene zu verwirklichen. Auch Kant beanſprucht trotz ſeiner Leugnung dieſes Satzes in dem bekannten »Du kannſt, denn du ſollſt«, nicht, daß das Sittengeſetz in ſeiner »Allgemeingültigkeit« auch auf die Tiere ausgedehnt werde. Es iſt aber nicht notwendig, daß innerhalb verſchiedener Raſſen, auch wenn ſie dieſelben Werte und Wertzuſammenhänge zu erfaſſen und einzuſehen fähig wären, auch jene Fähigkeiten zur Realiſierung der Inhalte des idealen Sollens gleichmäßig vorhanden ſeien. Gerade die objektive materiale Wertethik ſchließt eine Verſchiedenheit von Normen für verſchiedene Raſſen durchaus *nicht* aus.

Es iſt darum auch durchaus möglich, daß beſtimmte ſittliche Wertqualitäten in der Geſchichte noch neu erfaßt werden, und daß ſie z. B. zuerſt vor dem fühlenden Blicke eines *einzigen Individuums* auftauchen. Die evidente Erfaſſung einer ſolchen Qualität und der Tatſache, daß ſie einen höheren Wert als die bis dahin bekannten Werte darſtellt, hat eben durchaus gar nichts mit der Allgemeinheit oder der Größe der Verbreitung dieſer Erfaßbarkeit zu tun. Und ſie hat darum auch gar nichts zu tun mit der ſogenannten »Allgemeingültigkeit« von Normen.

Wohl müſſen wir folgende Dinge genau ſcheiden: Einmal den faktiſchen Allgemeinbeſitz von Anlagen, beſtimmte Werte zu erfaſſen. Zweitens das, was in einem gegebenen Kreiſe von Menſchen allgemein als ſittlich gilt oder das ſittlich allgemein »Geltende«, gleichgültig ob alle dieſem Kreiſe Angehörigen auch die Fähigkeit haben, die allgemein geltenden Werte zu erfaſſen. Und endlich diejenigen Werte, deren Anerkennung allgemein »gültig« iſt, gleichgültig, ob ſie faktiſch »allgemein geltend« ſind oder nicht. In dieſem Sinne liegt es in der Natur des »Allgemeingültigen«, daß es im Unterſchiede von jenen zwei anderen Arten des Allgemeinen auf ein ideal Geſolltes zurückgeht; wogegen das allgemein Geltende nur eine jeweilig das allgemeine Urteil faktiſch beherrſchende Meinung über jenes ideal Geſollte einſchließt. Aber auch im »Allgemeingültigen« liegt noch der Hinblick auf allgemein verbreitete Dispoſitionen und Anlagen für das Erfaſſenkönnen dieſes Geſollten. Nicht etwa meinen wir, es müßte — damit eine Norm allgemeingültig ſei — Anlagen für die Realiſierung des Geſollten in einem Kreiſe von Menſchen geben, »für« den oder für deſſen Mitglieder die Anerkennung gewiſſer Werte allgemein gültig iſt. Soweit Kant dieſes leugnet, iſt ihm durchaus beizuſtimmen; wohl aber muß es Anlagen für das Bewußtſein des Erfaſſenkönnens der betreffenden Sollinhalte geben. Es muß in dieſem Sinne in der »Macht« der betreffenden Weſen ſtehen, das Geſollte als ſolches zu erfaſſen. In dieſem Sinne hat es z. B. keinen Sinn zu ſagen, der Wert der Demut oder der Verzeihung habe auch für die Tiere »Allgemeingültigkeit«. Und es kann nun durchaus ſein, daß in dieſem Sinne gewiſſen Menſchen zugängliche Werte und Sollensinhalte durchaus nicht den Anſpruch auf »Allgemeingültigkeit« für die ganze Menſchheit haben. Denn wohl ſetzt Allgemeingültigkeit – im ſtrengen Sinne — das evidente Wahrſein des betreffenden Satzes voraus: nicht aber genügt dieſes bereits, um einen Satz ohne Hinblick auf ſein Eingeſehenwerdenkönnen »allgemeingültig« zu machen. Bei Kant erſcheint der Begriff des Allgemeingültigen in der Moral in einer zwiefachen Anwendung. Einmal iſt das Sittengeſetz als Geſetz für alle Vernunftweſen allgemeingültig. Zweitens erſcheint die Allgemeingültigkeit einer Maxime auch noch im Inhalt des Sittengeſetzes, inſofern »gut« das Wollen ſein ſoll, das, in einer Maxime verallgemeinert, »allgemeingültig«, d. h. zum Prinzip einer allgemeinen Geſetzgebung tauglich ſein könne. Aber in keiner dieſer Anwendungen des Begriffes kann Kant beigepflichtet werden. Denn iſt es gleichwohl richtig, daß das Sittengeſetz »für alle Vernunftweſen allgemeingültig« ſei, ſo macht doch Kant unverſehens die tatſächliche Vorausſetzung, es ſeien alle »Menſchen« »Vernunftweſen«, und dazu den weiteren Schluß, das Sittengeſetz ſei auch für alle Menſchen gültig. Dies tritt beſonders klar hervor, wo er (in dem Pathos des 18. Jahrhunderts) ſagt, daß man »in jedem Menſchen die Menſchheit zu achten habe« oder daß der »Mensch« niemals bloß Mittel, sondern immer gleichzeitig Zweck sein müsse (ein Satz, der wiederum nur für die Vernunftperson Geltung beanspruchen kann). So ist in Kant, ob er es zwar umsichtig vermeidet, die Geltungsweite des Sittengesetzes auf den Menschen zu beschränken, gleichwohl mehr in der Form seines Pathos als seiner Gründe jene »humanistische« Idee tätig, die unseren ethnologischen und historischen sowie unseren entwicklungsgeschichtlichen positiven Kenntnissen vom Menschen in keiner Weise entsprechend ist.[1]

Noch weniger kann (wie das Folgende noch genauer zeigen soll) die zweite Verwendung des Begriffes der Allgemeingültigkeit gutgeheißen werden. Denn es ist durchaus möglich, daß ein Individuum allein volle Evidenz hinsichtlich eines nur auf es selbst hinweisenden und nur für diesen einzigen »Fall« gültigen Sollensinhaltes hat, von dessen Inhalt es sich gleichzeitig völlig klar bewußt ist, daß er zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung sowohl »allgemein« in Hinsicht auf alle gleichartigen Situationen und »Fälle«, als in Hinsicht auf alle Menschen durchaus nicht tauglich sei, sondern daß er nur ein Soll für dieses einzelne Individuum und nur in diesem einen Falle und nur für es selbst einsichtig sei. Hierdurch wird die Einsicht in die objektive Natur des Gesollten durchaus nicht etwa »subjektiv«, sondern bleibt prinzipiell durchaus gegenständlich. Die Verallgemeinbarkeit einer Maxime aber nun gar zum Kriterium für die sittliche Berechtigung ihres Inhalts zu machen, ja sogar für dessen »Gutsein«, wie es Kant versucht, wird später als eine völlige Verirrung zurückzuweisen sein.

Es ist daher als eine erfreuliche Tatsache anzusehen, daß innerhalb der gegenwärtigen Problemlage der philosophischen Ethik jene Richtung, die den Wertbegriff auf den Menschen relativ sein lassen will und insbesondere den Begriff des sittlichen Wertes, d. h. die sog. »humane Ethik«, schon in ihrer Fragestellung mehr oder weniger ausgeschaltet worden ist. Die gegenwärtige Problemlage steht erfreulicherweise vielmehr unter der Alternative: Entweder es lassen sich die sittlichen Werte und die sittlichen Gesetze auf Werte zurückführen, die sowohl in ihrer Fühlbarkeit relativ auf das Leben sind, als auch im gegenständlichen Sinne Ausgestaltungen von Lebenswerten darstellen, resp. die zugehörigen Normen auf allgemeine Lebensgesetze, z. B. der Anpassung und Vererbung des Nützlichen, auf Gesetze also, die für den Menschen nicht als Menschen gelten, ſondern in ſeiner Eigenſchaft als Lebeweſen (freilich in ihrer Anwendung bedingt durch die Beſonderheit der Organiſation des Menſchen und ſeiner Umwelt), – oder aber es tritt innerhalb der Menſchheit – gleichgültig an welcher Stelle ihres Seins und ihrer Entfaltung – eine ganz neue Weſensart von Werten und Akten zutage, in denen der Menſch an einem Reiche teilzunehmen beginnt, das »übermenſchlich« und in ſeinem poſitiven Sinne »göttlich« zu nennen iſt, und das Qualitäten und Zuſammenhänge in ſich trägt, die von allen innerhalb des allgemein vitalen Bereiches gegebenen Werten und Zuſammenhängen unabhängig und dieſen übergeordnet ſind. Der erſteren Meinung ſind z. B. H. Spencer, Fouillée, Guyau, Nietzſche, gewiſſe Raſſenethiker und andere. In dieſem Falle hätten wir die ethiſchen Werte und Geſetze als bloße Spezialfälle von Lebenswerten und Lebensgeſetzen anzuſehen, eben jener, die auf Grund der ſpezifiſchen menſchlichen Organiſation aus der Reihe der übrigen Lebenswerte herausgehoben ſind. D. h. es iſt auch in der gegenwärtigen Problemlage der Ethik wenigſtens dies zur Klarheit gekommen: Die ſittlichen Werte ſind entweder weniger oder ſie ſind mehr als ein bloß »Menſchliches«. Ein ſpezifiſch Menſchliches können ſie – auf alle Fälle – nicht ſein. Darin iſt vielleicht die größte Wandlung der ethiſchen Grundanſchauungen zu ſehen, die ſeit der Epoche des Humanismus eingetreten iſt. In dieſem Zeitalter gab es weder eine den Menſchen miteinſchließende Theorie der Lebensevolution, noch eine genaue Kenntnis der gewaltigen Ungleichheiten der menſchlichen Raſſen, und eine auf die Einſicht in dieſe Verſchiedenheiten aufgebaute Ethnographie und Geſchichtswiſſenſchaft. Der »Menſch« galt als etwas Feſtes und Stabiles, und der Begriff des Menſchen wurde unwillkürlich in einer Weiſe idealiſiert und dieſem Idealbegriff eine reale Gattung als Korrelat untergeſchoben, wie es nur auf Grund jener mangelhaften Tatſachenkenntniſſe uns heute als möglich erſcheint. So kam es zu jenem Pathos des »Allgemein Menſchlichen«, »Der Menſchlichkeit«, des »wahrhaft Menſchlichen« uſw., dem unſere heutige Sprache ſeit Nietzſche immer mehr das bloß Menſchliche und »Allzumenſchliche« entgegenzuſetzen begonnen hat.

---

[1] Vgl. die treffenden Ausführungen von Max Steiner in seinem Buche: »Die Lehre Darwins in ihren letzten Konsequenzen«, Berlin 1908, S. 142ff.

5. Relativität der Werte auf das Leben.

Weit ernſter zu nehmen wäre der Satz von der Subjektivität und der Relativität der Werte dann, wenn man ihn in dem Sinne interpretierte, es ſei alles Wertſein überhaupt (alſo auch die ſittlichen Werte) relativ auf das Leben, und es gäbe für einen reinen Geiſt, d. h. einen ſolchen, der ſich nicht innerhalb einer möglichen Organiſation des Lebens betätigte, überhaupt keine Werte. Oder auch das Sein von Werten ſei an die ſpezifiſche Sphäre des vitalen Fühlens und Strebens notwendig gebunden. Dieſen Satz teilt für alle materialen Werte auch Kant. Denn gut und böſe ſind ihm ja eben keine Werte, ſondern Wortbezeichnungen, die die bloße Geſetzmäßigkeit und Geſetzwidrigkeit des Wollens betreffen ſollen. Aber auch dieſer Satz wäre grundirrig. Wären die Werte relativ auf das Leben, ſo wäre es zunächſt ausgeſchloſſen, dem Leben ſelbſt einen beſtimmten Wert zuzuſchreiben. Das Leben ſelbſt wäre ein wertindifferenter Tatbeſtand. Davon kann aber gar keine Rede ſein. Das Leben iſt nicht nur als dieſes und jenes Lebeweſen (inſofern ein ſolches mehr oder weniger Leben in ſich verkörpert), ſondern auch als Weſenheit noch ein Gegenſtand der Werthaltung. Ja es iſt z. B. ein evidenter Satz (ſchon Malebranche ſpricht ihn als ſolchen aus), daß das Lebendige unter ſonſt gleichen Umſtänden einen höheren Wert als das Tote hat und darum – ganz unabhängig von menſchlicher Einfühlung – ein anderes Verhalten von uns fordert wie das Tote. Das gilt für alle Gegenſtände, an denen das Lebensphänomen in die Erſcheinung tritt, auch noch für die niedrigſten Pflanzen und Tiere. Es iſt zu wunderlich, wie beiſpielsweiſe H. Spencer den Wert des Lebens ſelbſt noch zurückführen will auf die Größe der Erhaltungsfähigkeit irgendwelcher Syſteme. Als ob dann nicht ein beliebiges chemiſches Atom wertvoller wäre, als irgendein Lebeweſen![1] Faktiſch iſt der Lebenswert eine letzte unabweisbare Wertqualität, ebenſo wie das Leben ſelbſt ein unableitbares Urphänomen darſtellt.

Auch das iſt klar, wäre Leben (wie immer gefaßt) die Wurzel unſeres Geiſtes, unſeres Anſchauens, Liebens, Haſſens, Wertfühlens und ihrer Geſetzmäßigkeiten und Formen, ſo müßte entweder dieſes »Leben« etwas völlig Verſchiedenes darſtellen von demjenigen Leben, das uns in der natürlichen Weltanſchauung und in der wiſſenſchaftlichen und philoſophiſchen Biologie anſchaulich entgegentritt – und es wäre eine Äquivokation, beide mit demſelben Namen zu bezeichnen –, oder es wäre ein völlig tranſzendentes unbeſtimmbares X, da ja eben dasjenige »Leben«, das in unſerer Erfahrung noch »gegeben« iſt, bereits durch die Geſetze und Formen eben jenes Geiſtes hindurch gegangen iſt, der hier vermeintlich aus dem Leben verſtändlich gemacht werden ſoll. Wie ein Verſtand und eine Wahrnehmung, deren Inhalte und Geſetze in dieſem Sinne relativ auf das Leben wären, etwa ein Ergebnis von Trieben und Bedürfniſſen uſw., das Leben ſelbſt niemals als Gegenſtand erkennen könnte, ſo vermöchte auch ein Fühlen und Vorziehen, ein Lieben und Haſſen, das auf das Leben relativ wäre, das Leben ſelbſt nicht wert zu halten. Und es vermöchte ein ſolcher Geiſt weder das Leben dem Toten vorzuziehen, noch es für Höheres zu opfern. Keinesfalls kann darum der Satz gelten: Werte und Wertſein überhaupt ſind relativ auf das Leben. Ob wir unter »vitalem Wert« eine beſondere, ſachhaft eigenartig charakteriſierte Modalität von Werten verſtehen oder Werte, für die Lebenstatſachen und -erſcheinungen als Träger fungieren, immer gilt, daß Werte überhaupt (und auch deren Wertſein) ſind und beſtehen, nicht erſt bedingt durch irgendwelche Reaktionen faktiſcher Lebeweſen. Sehr wohl aber kann es ſein, daß eine Gruppe von ſo beſtehenden Werten in eigenartiger Weiſe eben zum Leben »gehören« (im Sinne eines Weſenszuſammenhangs), und zwar in der zwiefachen Weiſe, daß einmal Dinge vom Weſen des Lebendigen ihre notwendigen Träger ſind und daß andererſeits dieſe Werte auch in der ſpezifiſchen Form des Lebensgefühls, bzw. des vitalen Fühlens zur Gegebenheit kommen. Daß es eine ſolche an das Weſen des Lebens ſelbſt weſenhaft gebundene und unreduzierbare Wertart gibt, das iſt ſchon früher hervorgehoben worden.[1] Sie in ihrer Eigenart zu ſehen und ſie weder mit dem »Nützlichen« noch den »geiſtigen« Werten zu verwechſeln, iſt für die geſamte Ethik von größter Bedeutung. Insbeſondere iſt es ausgeſchloſſen, die vitalen Werte auf das Nützliche zurückzuführen.[2]

---

[1] Siehe das treffende Urteil Paul Henſels in ſeinen »Hauptproblemen der Ethik«, 2. Aufl. Leipzig, 3. Vortrag.

Es iſt das ausgezeichnete Verdienſt zweier franzöſiſchen Forſcher, dieſe Tatſache richtig geſehen und ihre Bedeutung für die Ethik erkannt zu haben, der Philoſophen Fouillée und Guyau.[3] Die geſamte Ethik des 17. und 18. Jahrhunderts, auch jene Kants und Spencers, ſtand unter der Herrſchaft jener falſchen Lebensauffaſſung, die ſich beſonders im Gefolge der Carteſianiſchen Philoſophie entwickelte. Das Weſen dieſer Lebensauffaſſung und auch der ihr entſprechenden Pſychologie beruhte eben darauf, daß die Grundbegriffe und Grundprinzipien der Mechanik, und hier beſonders die Erhaltungsprinzipien auf die Lebenserſcheinungen übertragen wurden. Dem-

---

1) Siehe Teil I, S. 105.

2) Vgl. »Über Reſſentiment uſw.«, S. 351.

3) Alfred Fouillée »Der Evolutionismus der Kraftideen«, deutſch von R. Eisler. J. M. Guyau »Sittlichkeit ohne Pflicht«.

gemäß ſuchte man z. B. alle Sympathie in letzter Linie — wie vermittelt auch immer — auf Egoismus zurückzuführen, alle Wachstums-, Entfaltungs- und Entwicklungserſcheinungen aber auf bloße Epiphänomene von Erhaltungsprozeſſen kleinſter Lebenseinheiten, die erſt durch ihre Vergeſellſchaftung in irgendwelchen organiſchen Einheiten das Bild des »Wachstums«, der »Entfaltung«, der »Entwicklung« darſtellen ſollten. Wie tief dieſe Ideen auch in die heutigen Grundvorſtellungen, z. B. der Zellenlehre und der Entwicklungslehre, hineinreichen, kann an dieſer Stelle nicht gezeigt werden. Die ethiſchen Irrtümer erſcheinen jedenfalls dem tiefer ſehenden Blicke nur als ganz ſpezielle Irrtümer, die aus einer falſchen Auffaſſung des Lebens überhaupt hervorgingen. Den genannten Forſchern kommt das Verdienſt zu, wenigſtens für die Ethik mit dieſen Irrtümern gebrochen zu haben. Sie haben auch völlig richtig geſehen, daß es ein ganzes Syſtem von Werten und ihnen entſprechenden Moralnormen gibt, die ſchon aus der Natur und dem Weſen des Lebens ſelbſt folgen und hervorgehen, und für die es eines Hinblicks auf höhere als vitale Werte, eines ſolchen auf geiſtige Werte und die ihnen zugehörigen Akte — oder gar auf die Gottheit — nicht bedarf. Aus dem Verhältnis der Einheit des Lebens, des Lebensgefühls und der allem Leben immanenten Tendenz zu ſinnlichen Gefühlen und Antrieben geht in der Tat gleichfalls ſchon eine Rangordnung ſowie ein Bewußtſein des Sollens, der Verpflichtung und gewiſſer Normen hervor, für deren Konſtitution und Ableitung es keinerlei Hinblicks auf die ſpezifiſch geiſtigen Akte, ihre Geſetzmäßigkeit und ihre Daſeinsform, die Perſönlichkeit, bedarf. Es ſind die früher von uns herausgehobenen Werte von Edel-Gemein, Macht und Wohlfahrt uſw. Nur in dem Augenblick verfielen jene Forſcher in Irrtum, als ſie die Lebenswerte als die höchſten anſahen, und als ſie jede Ethik als falſch aufgewieſen zu haben meinten, die Werte über jene des Lebens hinaus annimmt. Auch Nietzſche, der ja das vitaliſtiſche Prinzip der Ethik mit ihnen teilt, waren ſie durch die tiefe Einſicht überlegen, daß Liebe, Sympathie, Hingabetendenz, Opferſtreben ebenſo weſenhaft allem Leben eigentümlich iſt, wie die Tendenz zu Wachstum, Entfaltung und Macht. Den Irrtum, Leben ſei an erſter Stelle »Daſeinserhaltung«, hatte ja auch Nietzſche gründlich überwunden, nicht aber den anderen, daß es ausſchließlich Selbſterhaltung, reſp. — nach ſeiner Auffaſſung — Selbſtwachstum ſei. Vielmehr nahm er gerade in dieſem Punkte die geſamten Irrungen einer falſchen und einſeitigen Biologie und Pſychologie auf, und zwar beſonders in der Formulierung, die ſie durch das »Kampf ums Daſein«-Prinzip durch Darwin erhalten hatten. Hatten aber (wie ich an anderer Stelle zeigte[1]) die früheren Moraliſten und Biologen die poſitive Wertſchätzung der Sympathiegefühle und der Liebe nicht aufgegeben (z. B. Spencer und Darwin), gleichwohl aber ſie auf einen Mechanismus von Selbſttäuſchungen und Illuſionen zurückgeführt, ſo zog Nietzſche die unter ſeiner – mit jenen geteilten, irrigen – Grundvorausſetzung ſehr berechtigte Konſequenz, daß alle Sympathiegefühle und die ganze Liebes- und Sympathiemoral, die ſich auf ſie aufbaue, ſowie ihre noch geltende Wertſchätzung eine Folge niedergehenden Lebens ſei. Faktiſch ſchließt die richtige Auffaſſung des Lebens als Tendenz zur »Macht« gar nicht aus, daß Teilnahme und Sympathie an fremden Lebensprozeſſen gleichfalls zur urſprünglichen Tendenz des Lebens gehören. Aus dieſer Verknüpfung entſpringt vielmehr gerade die Idee eines vereinigten Machtſtrebens der Lebeweſen und einer gegenſeitigen Unterſtützung in der Machtgewinnung und damit auch wieder als Folge die größere Wirkſamkeit jener Machttendenz. Doch kehren wir zur Frage des »Egoismus« zurück. Schon die einfachſten Tatſachen der Lebenserfahrung zeigen, daß der »Egoismus« keine urſprüngliche Lebenstendenz iſt, aus der erſt durch die Vermittlung der Idee und des Gefühls der ſteigenden Intereſſenſolidarität die Sympathiegefühle ſich zu entwickeln hätten, ſo daß dieſe zu einem urſprünglichen Egoismus erſt genetiſch hinzuträten; ſie zeigen vielmehr, daß umgekehrt der Egoismus auf einem Ausfall, auf einer Wegnahme der allem Leben urſprünglich eigenen natürlichen Sympathiegefühle beruht.

Bekanntlich hat die Lehre, die Sympathiegefühle aus einer urſprünglichen Tendenz der Selbſterhaltung aller Weſen ableiten will, die mannigfachſten Umformungen durchgemacht. Ausgegangen von jener ganz naiven Auffaſſung, wonach all unſer Werten und Tun auf Berechnung des eigenen Vorteils beruhen ſolle, verſuchte man ſpäter ſich dieſe »Entwicklung« der Sympathiegefühle aus dem Egoismus immer indirekter und immer weniger durch bewußte Überlegung geleitet vorzuſtellen. John Mill, der jedem Menſchen bei ſeiner Geburt noch die bloße Tendenz zu ſeiner Daſeinserhaltung zuſchreibt, ſuchte zu zeigen, wie durch Ähnlichkeitsaſſoziation zwiſchen fremden Schmerzzuſtänden und deren Ausdrucksnachahmung und eigenen erlebten Schädigungen ſchließlich das Beſtreben entſteht, fremden Schmerz auch da zu vermindern, wo er nicht mit eigenem verknüpft ſei; indem die jeweilig primären Glieder dieſer Aſſoziationsketten

---

[1] Siehe mein Buch über »Sympathiegefühle«.

(die eigenen Schädigungen und Schmerzen) ausfallen, ſoll ſich ein Beſtreben ausbilden, fremden Schmerz auch da zu vermindern, wo er nicht mit eigenem in der Erfahrung verknüpft iſt. Spencer ging noch weiter. Er ließ die Dispoſitionen zum Mitgefühl den Einzelmenſchen ſchon angeboren ſein, verlegte aber jenen automatiſchen Prozeß, durch den ſich auch nach Mill Sympathie ausbilden ſoll, in die Geſchichte der Ahnenreihen der betreffenden Weſen. Bei all dieſen Verſuchen blieb aber das urſprünglich falſche Prinzip natürlich vollſtändig gewahrt. Ja bei Spencer wurde außerdem noch die menſchliche Geſchichte mehr oder weniger auf den Kopf geſtellt, indem er gerade den Zuſtand der »Geſellſchaft« und zwar in concreto den die modernen Geſellſchaften charakteriſierenden Zug des vorwaltenden Individualegoismus in die urſprünglichen »Gemeinſchaftsbildungen« hineinſah, für deren Weſen gerade charakteriſtiſch jenes Prinzip iſt, das ich anderwärts das »Prinzip der Solidarität« genannt habe.[1] Wie aber ſchon die Lebenserfahrung zeigt, daß erſt beſtimmte Erfahrungen, z. B. Enttäuſchung eines urſprünglichen Vertrauens oder Krankheit, die alle Aufmerkſamkeit auf den eigenen Organismus lenkt, und analoge Urſachen und gleichzeitig die ſpezifiſch verſtandesmäßige Verarbeitung beſtimmter Lebenserfahrungen zur Erſcheinung des »Egoismus« führen, ſo gilt es auch für geſchichtliche Zeitalter, daß die Gemeinſchaften im ſelben Maße innerlich erkrankt oder der Senilität verfallen ſind, in denen der Egoismus zum regierenden Lebensprinzip wird. Ich hebe hierbei hervor, daß das Geſagte auch mit richtigen objektiv biologiſchen Vorſtellungen genau zuſammenſtimmt. Die Tendenz zur Arterhaltung iſt von Hauſe aus in den Lebeweſen um ſo ſtärker und überwiegender gegenüber der Individualerhaltung, als nicht ganz beſondere Anpaſſungsbedingungen Richtungen des Handelns vorſchreiben, eine gewiſſe Geſamtlebensfülle in höherem Maße durch längere Lebensdauer der Individuen, als durch kürzere Lebensdauer bei geſteigerter Fortpflanzung zu erhalten und zu ſteigern. Sowohl die Lebensalter der Arten, wie das jeweilige Verhältnis von Lebensdauer und Reproduktionstendenz ſtellt ſich als Anpaſſungserſcheinung dar. Darum ſtellt die Arterhaltung durchaus nicht etwa die Summe der gelungenen Daſeinserhaltungen der Individuen dar, ſondern hat prinzipiell eine der Individualerhaltung vorangehende primäre Tendenz in den Lebeweſen zur Grundlage. Der Reproduktions- reſp. der Fortpflanzungstrieb geht dem Erhaltungstrieb vorher, und nur in dem

---

1) Siehe Reſſentiment und moraliſches Werturteil, S. 359.

Maße, als der Fortpflanzungstrieb beſtimmte Hemmungen findet, bildet ſich ein geſteigerter Erhaltungstrieb der Individuen aus. Und auch objektiv erſcheint der organiſche Träger der jeweiligen Fortpflanzungsenergien nicht als ein Teil des Individuums (z. B. die Keimzelle als *eine* Zelle unter den anderen, die den Organismus zuſammenſetzen), ſondern das organiſche Individuum erſcheint als »Teil« jenes Trägers der Fortpflanzungsenergien inſofern, als es in ihm bereits prädeterminiert iſt. Dieſer Satz, der in Weismanns Lehre von der Kontinuität des Keimplasmas nur *eine* ſeiner möglichen Formulierungen erhalten hat, aber durchaus nicht mit ihr zuſammenfällt, bleibt beſtehen, wie immer man über die Vererbbarkeit derjenigen Eigenſchaften, die das Individuum in ſeinem Leben *erworben* hat, denken möge. Denn jene Erwerbs*fähigkeit* iſt ſelbſt ein auf gewiſſe Arten von Tieren beſchränktes Vermögen. Was nun aber ſo für das Verhältnis von Selbſterhaltungstrieb und Hingabetrieb, Egoismus und Sympathie, Individual- und Arterhaltung, innerhalb einer beſtimmten Art, gilt, das behält ſeine Geltung, auch wenn wir die Arten in ihrem Verhältnis zueinander und ſchließlich noch höhere Einheiten der Lebeweſen, ja die großen organiſchen Reiche in ihrem Verhältnis zueinander anſehen. Nur eine beſtimmte Formulierung nämlich jener falſchen Auffaſſung des Lebens als »Selbſterhaltungstendenz« der Einzelorganismen ſtellt auch jene Lehre dar, welche allen organiſchen Fortſchritt aus einem ſogenannten »Kampf ums Daſein« ableitet. Prüft man zunächſt den hiſtoriſchen Werdegang dieſer Lehre, ſo iſt es ſehr charakteriſtiſch, daß ſie in der Übertragung von Begriffen aus menſchlich-ziviliſatoriſchen Verhältniſſen auf die außermenſchliche Lebewelt beruht, und ſoweit ſie auf den Menſchen angewandt worden iſt, auf der Übertragung von an der weſteuropäiſch-induſtrialiſtiſchen modernen Ziviliſation abgezogenen Begriffen auf die Formen des älteren Menſchentums. Aus der eindringlichen Anſchauung der mit dem engliſchen Induſtrialismus verknüpften Arbeiter- und Menſchenkämpfe um Lohn und Nahrung und der damit einhergehenden Maſſenarmut erwuchs in dem Kopfe eines orthodoxen Predigers, der ſchon vermöge ſeiner calviniſtiſchen Dogmatik die Natur nur als etwas »Armes« und »Dürftiges«, als einen für die Macht der Lebenstriebe zu kurz geratenen Tiſch anſehen mußte, jene Idee eines notwendigen Konkurrenzkampfes der Menſchen um ihre Nahrung und die damit eng verknüpften bekannten Lehren, die das ſogenannte Malthusſche Bevölkerungsgeſetz ausdrückt. Dieſe Idee übertrug Darwin auf die geſamte organiſche Natur. Schon dieſe Geneſis der Idee kann die Befürchtung nahe legen, ob mit jener Lehre vom Kampf ums Daſein, als einer notwendigen Fortſchrittsbedingung für das Leben, nicht etwa eine bloße Projektion ganz ſpezifiſch menſchlich-hiſtoriſcher Verhältniſſe in das große Ganze der organiſchen Natur vorgenommen worden iſt. Eingeſtellt auf den Kampf, den er als Kampf der Menſchen um ſich ſah, auch gegenüber der Pflanzen- und Tierwelt, hat ſich Darwin niemals bewußt und ſcharf das Problem vorgelegt, welche Maßverhältniſſe denn im Ganzen der organiſchen Natur zwiſchen den Tendenzen zur gegenſeitigen Solidarität und Unterſtützung, zur Hingabe und zum Opfer und dem auf den Egoismus der Daſeinserhaltung gegründeten Kampfprinzip beſtehen. Nun geht es aber nicht an, zu ſagen, wie das häufig geſchieht, daß eben beides in der Natur herrſche, Kampf und Unterſtützung, Konkurrenz und Solidarität, und dies in einer Vermiſchung, die jede Beſtimmung, was das Stärkere ſei, was das Vorwiegende und Charakteriſtiſche, ausſchließe. Es iſt vielmehr ſehr wohl das Problem zu ſtellen, welche von dieſen beiden Tendenzen die die andere fundierende ſei. Da könnte nun aber a priori eine doppelte Möglichkeit vorliegen. Es könnte ſein, daß das Kampfprinzip in dem Maße überwöge, je tiefgehender und grundlegender die Kriterien ſind, nach denen wir eine Einteilung und Syſtematik der Lebeweſen vornehmen können, daß aber das Prinzip gegenſeitiger Unterſtützung an Boden und Herrſchaft um ſo mehr gewänne, je ſekundärer und abgeleiteter die Kriterien ſind, nach denen eine ſolche Syſtematik vorgenommen iſt; und es könnte umgekehrt ſein. Ehe wir anderenorts die Frage ſtellen, welche dieſer beiden Möglichkeiten verwirklicht iſt, können wir doch die Frage entſcheiden, in welchem Falle der beiden Möglichkeiten man von einem »Vorwiegen des einen Prinzips« über das andere reden könnte. Dieſe Frage aber beantwortet ſich, wie mir ſcheint, dahin, daß wir nur dann ſagen können, es ſei das Kampfprinzip das Bild des Grundaſpektes der organiſchen Natur, wenn der Kampf mit der Tiefe und Bedeutung der Kriterien jener Einteilung ſich ſteigert, das entgegengeſetzte Prinzip der Unterſtützung und Solidarität aber nur dort als verwirklicht hervortritt, wo die Kriterien unſerer Syſtematik ſich als mehr abgeleitete darſtellen. Geht man mit dieſen Vorausſetzungen, die mir unbeſtreitbar erſcheinen, an die Tatſachenfrage heran, ſo glaube ich, daß der Grundaſpekt der organiſchen Natur andere Züge annimmt, als diejenigen, die ihm Darwin in ſeinem Gemälde verliehen hat. Je tiefgreifender die Kriterien der Einteilung werden, deſto größere Bedeutung gewinnt das Prinzip der Solidarität über das des Kampfes, ſo daß man ſagen könnte, der Geſamtaſpekt des Lebens ſei: *innerlich Solidarität und Einheit, äußerlich Kampf und Zwieſpalt.* Geht man aus von der einſchneidendſten Verſchiedenheit der uns bekannten Lebeweſen, den Richtungen des pflanzlichen und tieriſchen Daſeins, ſo iſt hier der Kampf ganz und gar dem Prinzip der Solidarität untergeordnet. Die verſchiedenen Ernährungsformen beider Reiche ſchließen einen Kampf aus, oder machen ihn wenigſtens ganz ſekundär. Wohl aber bedingt die pflanzliche Ernährungsform auch jene der Tiere. Geht man nun in dieſer Richtung weiter, ſo zeigt ſich, daß nur in dem Maße das Kampfprinzip Bedeutung gewinnt, als die betreffenden Weſen und Einheiten, die in den Kampf geraten (ſeien es Anpaſſungsformen und Varietäten einer Art, Arten untereinander, Individuen innerhalb einer beſtimmten Anpaſſungsform und Varietät), bereits von einer *höheren Einheit* eines tiefer liegenden Einteilungskriteriums umſchloſſen ſind, die im Verhältnis zu einer Einheit gleicher Ordnung oder mehrerer ſolcher im *vorwiegenden* Verhältnis der gegenſeitigen Unterſtützung und Solidarität ſtehen.

Hierzu kommt unterſtützend noch eine zweite Überlegung. Ich habe ſchon früher darauf aufmerkſam gemacht, daß mit beſonderer Deutlichkeit Spencer den Grundfehler machte, das *Milieu des Menſchen* und die *ihm* entſprechenden Denkformen als Gegenſtand der Anpaſſung *allen Arten* zugrunde zu legen, und daß ſich inſofern ſeine geſamte Entwicklungslehre als *ein* großer Anthropomorphismus darſtellt. Anſtatt zu ſehen, daß bei derſelben *Weltgegebenheit* (als Korrelat von reiner Vernunft und reiner Anſchauungsgegebenheit) die Arten auf Grund ihrer Organiſation ſich ganz *verſchiedene* Milieus aus dem großen Ganzen der (phänomenal reduzierten) Welt herausſchneiden, und daß auch noch die »Natur« unſerer mechaniſchen Phyſik und Chemie *innerhalb* der Grenzen der *Struktur*beſchaffenheit des Menſchenmilieus liegt (wie weit immer ſie über den beſondern *Inhalt* der natürlichen Weltanſchauung hinausgehe), tat er ſo, als ob *alles* Leben gleichſam die Aufgabe habe, ſich eben dieſem Menſchenmilieu anzupaſſen.[1] Die Folge war, daß er auch die Organiſationsunterſchiede der Lebeweſen auf eine Häufung und Kumulierung differenziell entſtandener Anpaſſungsmerkmale der einzelnen Organe der Lebeweſen zurückführen zu dürfen meinte. Abgeſehen von ihren großen Differenzen in der Frage, *wie* dieſe Anpaſſung erfolge und welche Rolle dabei die Selektion der jeweilig beſt angepaßten Variationen und welche die Vererbung funktionell erworbener Eigenſchaften beſtimme, war aber Darwin mit Spencer in dieſem Grundirrtum einer Meinung. Nun iſt aber folgendes ſehr klar: Eine Grundbedingung für die Möglichkeit eines Konkurrenzkampfes iſt, daß er nur da ſtattfinden kann, wo den im Kampfe liegenden Lebenseinheiten noch eine gemeinſame Milieuſtruktur gegeben iſt, reſp. in dem Maße, als dieſe Milieuſtruktur gemeinſame Beſtandteile aufweiſt. In dem Maße, als dies nicht der Fall iſt, fehlt ja für den Kampf der gemeinſame Boden. Iſt nun aber, wie ich früher behauptet habe, die primäre Tendenz des Lebens nicht die Tendenz, an ein gegebenes Milieu ſich anzupaſſen, ſondern alles gegebene Milieu zu tranſzendieren, zu erweitern und neues zu erobern, ſo kann auch das Prinzip des Kampfes nur inſoweit in Tätigkeit treten, als dieſe urſprüngliche Tendenz ſtagniert, und an ihrer Stelle die bloße Anpaſſungstendenz an ein gegebenes Milieu überwiegend wird. Soweit dies der Fall iſt, iſt allerdings Kampf um die Güterdinge dieſes Milieus die notwendige Folge; ſoweit es dagegen nicht der Fall iſt, werden die Lebenseinheiten im ſelben Maße, als ſie ſich entwickeln und ihr Milieu erweitern, auch jenen Kampf überflüſſig machen oder einſchränken und ruhig im großen Ganzen des Univerſums und angeſichts ſeiner überreichen Tafel nebeneinander zu leben vermögen.

---

[1] Siehe hierzu meine Arbeit über »Phänomenologie und Erkenntnistheorie« (Niemeyer 1914).

Hierzu tritt noch eine weitere Überlegung, die ſich zum einen Teil gegen das Prinzip der Lebensrelativität der ſittlichen Werte ſelbſt richtet, gleichzeitig aber auch es in Frage ſtellt, ob der »Menſch« von dieſem Prinzipe aus den Wert denn behält, den auch die biologiſche Ethik ihm zubilligt. Soweit wir unter »Leben« nur die irdiſche Organismenwelt verſtehen, iſt dem Leben durch Naturgeſetze bekanntlich zweifellos ein Ende geſetzt. Wie Individuen und Arten dem Tode verfallen ſind, ſo iſt es auch das irdiſche Leben ſelbſt, ſei es nun durch die mit der ſteigenden Annäherung der Erde an die Sonne ſich vollziehende Temperaturſteigerung, ſei es vermöge des die ganze Natur beherrſchenden Geſetzes, wonach alle Energie ſich in Wärme umzuſetzen ſtrebt und die Differenzen der Energie ſich vermindern; eine Tendenz, gegen die das Leben (wie Bergſon und Auerbach gezeigt haben) zwar aus ſeiner Natur heraus anzukämpfen ſcheint, der gegenüber aber das irdiſche Leben wenigſtens ſchließlich ohnmächtig bleiben muß. Das irdiſche Leben wird makroſkopiſch geſehen kaum eine Sekunde in der Geſchichte des Weltalls währen, und alle aus ihm allein hervorgegangenen Produkte und Werke werden in dieſer Sekunde eingeſchloſſen ſein. Wären die irdiſchen Organismen nicht bloß Träger, an denen *das* Leben eigengeſetzmäßig zur Erſcheinung kommt, analog etwa wie der überall verbreitete Magnetismus an den poſitiv und negativ geladenen Körpern[1], und *beſtünde* es nur in den Eigenſchaften und Tätigkeiten dieſer Organismen, ſo wäre es ein ſonderbares Verlangen, für die lächerlich minimale Verlängerung jener Weltſekunde (die das »Leben« in dieſem Sinne nur währt), die durch ſogenannte »ſittliche Handlungen« (d. h. ja eben dann »lebenfördernde« Handlungen) und Unterlaſſung unſittlicher, erreicht werden mag, die Preisgabe von ſoviel vitalem und ſinnlichem Glück zu fordern, wie dies im Gefolge der ethiſchen Normen unweigerlich liegt. Dazu ſchlöſſe der Gedanke eines Unterganges des Lebens überhaupt in dieſem Falle auch die *Aufhebung* aller ſittlichen Werte ein – eine Idee, die allem Bewußtſein des *Sinnes* ſittlicher Werte evident widerſtreitet.

Es tritt hinzu: Eine zweifellos poſitive Wertſchätzung lebendiger Formen verdient auch das Maß der *Unabhängigkeit* des Daſeins, das dieſe Formen von anderen beſitzen. Je abhängiger ſolche Formen von anderen ſind, deſto gefährdeter und verletzlicher müſſen ſie auch ſein, und deſto zeitlich früher wird ſich in der Abſterbeordnung des irdiſchen Lebens an ihnen jenes Schickſal vollziehen, das ſchließlich das Schickſal alles irdiſchen Lebens iſt. Nun iſt aber unſere irdiſche organiſche Natur ſo gebaut, daß die größte Unabhängigkeit (zwiſchen den großen Reichen) den Pflanzen zukommt; Tiere können ſich bekanntlich nicht ernähren, ohne daß die grünen Pflanzen ihnen aus anorganiſchen Stoffen organiſche Nahrung bereiten. Innerhalb der Tiere aber iſt der Menſch als Carnivor mehr von allen anderen Tieren abhängig als irgendein anderes Tier. Es kommt hinzu der allgemeine Satz, daß, je differenzierter ein Weſen iſt und je mehr ſeine Lebensbedingungen und Zeugungsbedingungen an immer *ſpezifiſchere* Bedingungen geknüpft erſcheinen, die Bedingungen ſolcher Art – im Ganzen der Natur und ihrer Entfaltung – auch um ſo unwahrſcheinlicher vorkommen. Das Geſagte angewandt auf den Menſchen, erſcheint gerade *er* in ganz ausgezeichnetem Maße jenes Lebenswertes einer unabhängigen und dauerfähigen biologiſchen Exiſtenz zu entbehren.

Aus dem Geſagten geht mithin hervor, daß der Satz, der Menſch ſtelle das wertvollſte Weſen der Natur dar – ſofern er nicht eine bloße anthropomorphe Selbſtverliebtheit zur Urſache hat und einen objektiven Sinn haben ſoll – vom Standpunkt biologiſcher Werte aus geſehen ſich durchaus nicht rechtfertigen läßt. Auch vermögen den Menſchen jene zwei Hauptfähigkeiten zur Bildung einer Ziviliſation allein, vermöge deren man ihn dasjenige Tier nennen kann, das bewegliche Zeichen zur Verſtändigung zu erſinnen und künſtliche Werkzeuge zu bilden vermochte, ſowie ſein Werk – die Ziviliſation ſelbſt ſamt dem ihr immanenten »Fortſchritte« – über dieſes biologiſche Verdikt nicht hinauszuheben. Bekanntlich haben z. B. Herbert Spencer und Friedrich Nietzſche aus ihrer Vorausſetzung, es ſeien die biologiſchen Werte die »höchſten Werte«, ganz verſchiedene Konſequenzen bezüglich der Beurteilung des Wertes der Ziviliſation gefunden. Während H. Spencer von dieſer Vorausſetzung aus die Ziviliſation meinte rechtfertigen zu können und gleichzeitig zeigen zu können, daß ſie durch ihren »Fortſchritt« alle Wunden, die ſie geſchlagen hat, wieder heilen könne, iſt Nietzſche mehr in die Richtung einer Verneinung des Wertes der Ziviliſation und zur Verherrlichung deſſen gekommen, was er ſchließlich die »blonde Beſtie« nannte. Wenn Spencer zu ſeinem Reſultate kam, ſo iſt das aber nur eine Folge ſeiner prinzipiellen Irrungen über die Natur des Lebens geweſen. Nietzſches Löſung dürfte daher in dieſer Frage – allein – prinzipiell mehr Recht zukommen. Beide aber irren eben in ihrer Vorausſetzung, daß das Leben der höchſte Wert ſei. In der Tat ſtellt ſich der Menſch und ſeine Ziviliſation, ſofern ſie an biologiſchen Werten gemeſſen werden ſollen, als eine Art faux pas in den Tritten dar, die das Leben auf Erden in ſeiner Entwicklung gegangen iſt. Kennt man keine höheren Werte als die biologiſchen, ſo muß man ihn mit und trotz ſeiner Ziviliſation als das »krank gewordene Tier« bezeichnen, und auch ſein Denken erſcheint konſequent dann nur als eine Form ſeiner Erkrankung. Ich ſage damit nichts anderes als das, was auch ſchon I. Kant (ſiehe Grundl. d. Metaphyſ. d. Sitten 1. Abſchn. S. 12 bei Vorländer) geſagt hat. »Wäre nun an einem Weſen, das Vernunft und einen Willen hat, ſeine Erhaltung, ſein Wohlergehen, mit einem Worte ſeine Glückſeligkeit der eigentliche Zweck der Natur, ſo hätte ſie ihre Veranſtaltung dazu ſehr ſchlecht getroffen, ſich die Vernunft des Geſchöpfs zur Ausrichterin dieſer ihrer Abſicht zu erſehen. Denn alle Handlungen, die es in dieſer Abſicht auszuüben hat, und die ganze Regel ſeines Verhaltens würden ihm weit genauer durch Inſtinkt vorgezeichnet und jener Zweck weit ſicherer dadurch haben erhalten werden können, als es jemals durch Vernunft geſchehen kann.« Zieht man nun gar in Betracht, welcher Mittel auf Grund unſerer heutigen poſitiven Kenntniſſe der lebendigen Evolution ſich die Natur bedient, um höhere Organiſationen zu ſchaffen, ſo hat unter dieſen bewußte Wahl, Vernunft uſw. kaum eine Stelle. Denn wie immer man die lebendige Evolution verurſacht denken möge, ſei es nur durch die Allmacht der Naturzüchtung und Selektion, ſei es außerdem noch mit Hilfe einer dem Leben immanenten Tendenz zu höheren Organiſationen und der kumulierenden Wirkung der Vererbung funktionell erworbener Eigenſchaften, ſo hat auch im letztgenannten Falle die »Vernunft« hierbei keinerlei Rolle. Denn auch was im phyſiologiſchen Sinne »Funktion« zu nennen iſt, hat mit geiſtigen Faktoren nichts zu tun. Nicht alſo ein biologiſch beſonders wertvolles, ſondern das unter den bekannten, ſchon im Pflanzenreich z. B. wirkſamen Mitteln der Höherzüchtung weitaus *wertloſeſte* Mittel haben wir dann in der menſchlichen »Vernunft« zu ſehen. Wenn die Natur faktiſch nur durch Ausbildung dieſer gegenüber dem Inſtinkt und Automatismus ſoviel *ſchlechter* arbeitenden Inſtrumente – wie es Vernunft und Gewiſſen wären – eine »Erhaltung des Menſchengeſchlechts« erzielen konnte, ſo deutet das nur darauf hin, daß ihr durch die beſondere biologiſche *Minderwertigkeit* dieſes Typus alle ſonſt gebräuchlicheren und wertvolleren Mittel zur Erhaltung und Steigerung des Lebens verloren gegangen waren. Dazu kommt, daß der bewußte Verſtand, was immer er durch das Surrogat der *künſtlichen* Anpaſſung für die Erhaltung des Menſchen leiſtet, auf alle jene lebenfördernden pſychophyſiſchen Automatismen und Inſtinkte, die beim Menſchen noch wie als Reſte der damit ſo viel reicher begabten höheren Tierarten (wie z. B. der Inſekten) erſcheinen, eine direkt *ſchädigende* Wirkung ausübt. Iſt es doch geradezu ein Geſetz zu nennen, daß automatiſche Lebenstätigkeiten (auch pſychiſche) in dem Maße *geſtört* werden und erkranken, als ſie bewußt vollzogen und von bewußter Wahl und Aufmerkſamkeit begleitet werden.

---

[1] Ich entnehme das Bild dem Buche von Oliver Lodge über »Leben und Materie«.

Am allerunſinnigſten aber erſcheint jene Schätzung des Menſchen — ſofern ſie über den Ausdruck ſeiner Selbſtverliebtheit hinausgehen und ſachentſprechend ſein ſoll – dann, wenn die bloße Erhaltungsfähigkeit eines lebendigen Syſtems im Daſein zum Maßſtabe ſeines Wertes gemacht wird – wie es z. B. bei Spencer geſchieht. Denn dann muß doch der Menſch – nach der Regel der Ökonomie — mit ſeinem höchſtdifferenzierten Nervenſyſtem allen einfacher ausgerüſteten Weſen gegenüber etwa ſo wie gegenüber dem Gebirgsburſchen der Bergfex erſcheinen, der den Berg, den jener mit einem einfachen Stock erſteigt, nur mit einem ſehr großen und weitſchichtigen Apparat (von Steigeiſen, Leinen, Schneebrillen uſw.) erklimmt. Da aber doch wohl der erſtere der »beſſere« Bergſteiger iſt, ſo müßte – bei dieſer Meſſung – auch der Menſch als das niedrigere Weſen angeſehen werden, – ſofern eben nicht höhere Werte durch die größere Differenzierung realiſiert werden, als ohne ſie. Alſo höhere Werte als »Erhaltung im Daſein«. Um aber dieſe Werte beim Menſchen auch als »höher« nachzuweiſen, muß man die menſchlich bedingten — ja die vitalen Werte überhaupt verlaſſen.

Nun könnte vielleicht geſagt werden: Auch nach den wahren vitalen Werten ſelbſt iſt der Menſch das »höchſte« der Weſen: Iſt er doch das mächtigſte der Lebeweſen, das Lebeweſen des größten und weiteſten Aktionsſpielraums und des größten Milieus! Indes iſt es eben die Frage, wodurch dem Menſchen dieſe Macht zukommt! Und hier duldet es doch keinen Zweifel, daß es nicht ſeine vitale Organiſation iſt, ſondern daß es ſeine künſtlichen Werkzeuge ſind, die ihm dieſe geſteigerte Macht verleihen, reſp. ſeine Fähigkeit, ſolche herzuſtellen. Nun ſtehen aber die vitale Ausbildung und die Entwicklungshöhe jener Fähigkeit für die Ziviliſation in dem zweifelloſen Wertverhältnis: 1. daß ſich ein Werkzeug zu bilden nur verlohnt, wo die vitale Entwicklungsfähigkeit, ein Organ auszubilden (für die Realiſierung desſelben Wertes), fehlt; 2. daß ſich Ziviliſation und eine Fähigkeit für ſie, die ſelbſt hier nur eine vitale Fähigkeit neben anderen iſt, auch nur in dem Maße ausbildet, als eine fernere rein vitale Entfaltung ſtagniert, und damit auch in dem Maße, als der betreffende Arttypus einen »fixierten« Charakter aufweiſt. Soweit daher der ſog. »Verſtand« gleich dieſer Fähigkeit iſt, künſtliche Werkzeuge zu bilden, iſt er ein Vorzug nur, ſofern man bereits eine mangelhafte Vital-Organiſation, oder eine ſolche, die ſolcher künſtlicher Surrogate bedürftig iſt (da ſie eben organiſch fixiert iſt), vorausſetzt. Es iſt daher ein prinzipiell unrichtiger Geſichtspunkt, der in ſeinen Folgen geradezu zu einem Umſturz der Wertordnung führt (wie ich anderwärts zeigte), wenn man im Werkzeug eine Erweiterung der Organe ſieht.[1] Wohl kann die Ausbildung des Verſtandes im Unterſchied z. B. zum Inſtinkte noch als ein vitales Entwicklungsergebnis angeſehen werden, d. h. die Ausbildung der Fähigkeit der Werkzeugsbildung. Nicht aber können die Werkzeuge ſelbſt und die Handlungen, die ihrer Herſtellung dienen, als eine Erweiterung der vitalen Macht angeſehen werden. Auch jene Verſtandesausbildung iſt vielmehr bereits die Folge eines ſtagnie-

---

[1] Siehe Reſſentiment und moraliſches Werturteil, S. 362.

renden Lebens, die Folge alſo eines vitalen Defizits. Der Menſch iſt das »verſtändige Tier« geworden vermöge desſelben Grundes, vermöge deſſen *innerhalb* der Menſchheit ja auch die vital *Schwachen* vor allem die Träger der »*Klugheit*«, der »*Berechnung*«, der »*Schlauheit*«, der »*Vorſicht*«, der künſtlichen Rationaliſierung des Daſeins werden und aus dem heraus ſchon im höheren Tierreich die Schlauheit vielfach zum Surrogat für fehlende Kräfte der Selbſtverteidigung wird. Es iſt alſo die *Ohnmacht* des Menſchen im *vitalen* Sinne, ſeine einzigartige Hilfsbedürftigkeit und der Stillſtand des Differenzierungsprozeſſes der periphereren Organe, es iſt vor allem die *Fixierung* ſeiner vitalen Entwicklungs*fähigkeit*, die Tatſache, daß er — wie Weismann ſagt — die »fixierteſte Tierart« iſt, welche zur Ausbildung ſeiner Befähigung für die Ziviliſation führte. Anſtatt wie das geſamte Leben, das zu ihm hinführte, *weiter*zuſchreiten und ſich in ein »*reicheres Milieu*« *organiſch* hineinzuentfalten, z. B. durch Ausbildung neuer Sinnesfunktionen und Empfindlichkeit für neue Qualitäten, erweiterte er nur künſtlich ſeinen Spielraum an *Dingen* mit denſelben Qualitäten innerhalb eines *ſtabilen Milieus*: d. h. er »paßte ſich an ſein Milieu an« — ohne es zu »erweitern« (in dem Sinne des Wortes, wie es *erweitert* wurde im Laufe der Entwicklung von einer Art zur höher organiſierten Art). Man könnte bildlich auch ſagen: der Menſch habe ſich vergafft in ſein Milieu. Ja es gilt ſogar: die durch bloße Ziviliſation erreichte Ausbildung und »Anpaſſung« hat eher ein *Zurückgehen* der vitalen Fähigkeiten zur Folge gehabt. So geht der Geruchsſinn mehr und mehr zurück; ſo das Gedächtnis durch Schrift und Druck; ſo wird die Ziviliſation Urſache von *mehr* ſinnlichen Bedürfniſſen, als ſie Mittel zu deren Befriedigung bringt, und erzeugt *mehr* Krankheiten, als ſie durch den Fortſchritt der Medizin und Hygiene zu heilen vermag; ſie wird zur Urſache einer Vermehrungsabnahme der Menſchheit durch die in ihrem Gefolge befindliche geringere Fruchtbarkeit, und dies in prinzipiell höherem Maße, als es durch mögliche Hinausſchiebung der Todestermine — vermöge der Wiſſenſchaft und Hygiene — wieder einzubringen iſt. Als *Ganzes fixiert* ſie dazu die Schwachen gegenüber den Starken und *erhält* ſie fortpflanzungsfähig; denn nicht dem Ausſterben wie in der Natur, ſondern nur der *Deklaſſierung* verfallen unter *ihrer* Herrſchaft die »Schwachen«. Aber die Deklaſſierung hat keinen vitalen Förderungswert, den nur der *Ausſchluß* aus der Fortpflanzung hätte. Da dieſer aber nicht erfolgt, ſo muß ſie *allein* gerade die Schwachen relativ vermehren und auch *ihre Werte* mehr und mehr zur *Herrſchaft gelangen* laſſen.

Iſt nun nach dem Geſagten der Satz: »Der *Menſch iſt das höchſtwertige* der Lebeweſen« *biologiſch* ungerechtfertigt, ſo ſpringt klar heraus, daß nur unter der Zugrundelegung *anderer* Werte als »höchſter« als *biologiſche Werte* dieſer Satz einen objektiven Sinn gewinnt. Und da ſind wir am Ziele dieſer Unterſuchung: Wo wir den »Menſchen« alſo werten, da ſetzen wir faktiſch bereits Werte *voraus*, die von vitalen Werten unabhängig ſind, die Werte des *Heiligen* und die *geiſtigen Werte*. D. h. der »Menſch« iſt ſofern und nur ſofern das »höchſte der Weſen«, inſofern er *Träger* von Akten iſt, die von ſeiner biologiſchen Organiſation unabhängig ſind, und ſofern er Werte, die dieſen Akten entſprechen, *ſieht* und *realiſiert*. Nur unter der Vorausſetzung des von biologiſchen Werten unabhängigen und ihm übergeordneten Wertes des *Heiligen* und der *geiſtigen* Werte iſt alſo der Menſch auch das werthöchſte Weſen. Das Neue, das in ihm oder an einer beſtimmten Stelle ſeiner Entfaltung hervorbricht, beſteht gerade in einem – *biologiſch* gemeſſen – *Überfluß an geiſtiger Betätigung*, ſo daß es iſt, als würde in ihm und ſeiner Geſchichte eine Spalte geöffnet, in der eine *allem* Leben überlegene Ordnung von Akten und *Inhalten* (Werten) zur Erſcheinung kommt und zugleich eine neue *Einheitsform* dieſer Ordnung, als die wir die »perſonale« (im Unterſchied zu Ich, Organismus uſw.) anzuſehen haben und deren *Band Liebe* und auf ſie fundiert reine *Gerechtigkeit* iſt. Die Idee dieſer *Einheitsform* als des letzten Trägers des Wertes »heilig« aber iſt die *Idee Gottes und das Reich* der ihm zugehörigen Gliedperſonen und ihrer Ordnung, das »Gottesreich«. Damit aber kommen wir zu einem merkwürdigen Ergebnis! Der »*Menſch*«, *als das* »*höchſtwertige*« irdiſche Weſen und als ſittliches Weſen betrachtet, wird ſelbſt faßbar und phänomenologiſch erſchaubar erſt unter Vorausſetzung und »*unter dem Lichte*« der Idee Gottes! So daß wir geradezu ſagen können: Er *iſt* richtig geſehen nur die Bewegung, die *Tendenz*, der *Übergang zum Göttlichen*. Er iſt das leibliche Weſen, das Gott intendiert und das Durchbruchspunkt des Reiches Gottes iſt, in deſſen zugehörigen Akten ſich erſt das Sein und der Wert der Welt konſtituiert. Wie unſinnig alſo, die Idee Gottes umgekehrt als einen »*Anthropomorphismus*« anzuſehen, wo doch umgekehrt in dem *Theomorphismus* ſeiner edelſten Exemplare der einzige *Wert* auch ſeiner »Menſchlichkeit« beruht! So macht die Intention des Menſchen über ſich und über alles Leben hinaus eben ſein *Weſen* aus. Das eben *iſt* der eigentliche Weſensbegriff des »Menſchen«: Er iſt ein Ding, das *ſich ſelbſt* und ſein Leben und alles Leben tranſzendiert. Sein Weſenskern – abgeſehen von aller beſonderen Organiſation – iſt eben jene Bewegung, jener geiſtige Akt des Sichtranſzendierens! Dies aber verkennen die »humane« Ethik und die »biologiſche« Ethik in gleichem Maße.

Wieder aber iſt es hier die entwicklungsgeſchichtliche Biologie, welche hier die Einheit der Wahrheit bezeugt, indem ſie das Ergebnis der Philoſophie rechtfertigt. Alle poſitiven Unterſuchungen über die Entſtehung des Menſchen im biologiſchen Sinne, ſowohl die morphologiſche und phyſiologiſche Raſſenvergleichung in Verbindung mit dem Vergleich der Raſſen mit den Primaten, wie die Paläontologie ſchwanken gegenwärtig noch zwiſchen der polyphyletiſchen Hypotheſe, d. h. dem Satze, daß der Menſch keine in ſich abgeſchloſſene Einheit des Blutes darſtellt, und der monophyletiſchen Lehre. Damit aber iſt die definitoriſche Einheit des Menſchen als biologiſches Artweſen auch ſelbſt in Frage geſtellt.[1] Um ſo weniger kann alſo von einer einheitlichen ſittlichen Anlage des »Menſchen« – den Begriff naturaliſtiſch gefaßt – in der Ethik ausgegangen werden. Auf alle Fälle aber gibt es keine ſtrenge Weſensgrenze mehr zwiſchen Menſch und Tier, ſofern wir das Problem biologiſch anſehen. Das ganze Problem des Sinns der Evolutionstheorie für die Philoſophie liegt nun aber darin beſchloſſen, was für eine Folgerung hieraus zu ziehen iſt. Der Naturalismus ſchließt: Alſo iſt auch der Menſch nur ein höheres Tier und auch ſein Geiſt und ſeine ſittliche Einſicht iſt ein Entwicklungsprodukt der tieriſchen Entwicklung. Der Irrtum aber dieſer Auffaſſung beſteht darin, daß ſie überhaupt einen biologiſchen Einheitsbegriff »Menſch« annimmt und vorausſetzt, anſtatt das Hauptergebnis jener Lehre in der biologiſchen Undefinierbarkeit des Menſchen zu ſehen. Wir aber ſchließen: Da es keinen biologiſchen Weſensbegriff Menſch gibt, ſo liegt die einzige Weſensgrenze und die einzige in Frage kommende Wertgrenze zwiſchen den irdiſchen Weſen, die Leben an ſich zeigen, überhaupt nicht zwiſchen Menſch und Tier, die vielmehr ſyſtematiſch und genetiſch einen kontinuierlichen Übergang darſtellen, ſondern ſie liegt zwiſchen Perſon und Organismus, zwiſchen Geiſtweſen und Lebeweſen. Damit iſt wenigſtens das Problem »der Stellung des Menſchen im All« – dem keine Ethik aus dem Wege gehen

---

1) »Wenn Neger und Kaukaſier Schnecken wären, ſo würden die Zoologen ſie für zwei Spezies ausgeben«, urteilt Quenſtedt.

kann – klar umſchrieben, das ſchon Auguſtin, Malebranche und Pascal ſo tiefſinnig ſtellten. Im Gegenſatz zu den falſchen Verſuchen einer gewiſſen Art von Philoſophie, dem Menſchen als Natur*gattung* ſpezifiſche »Anlagen« zur Sprache, zur Sittlichkeit, Vernunft, ja eine ſog. unſterbliche Seelenſubſtanz anzudichten uſw., *leugnen wir ausdrücklich ſchon den Sinn dieſer Verſuche.* Aber wir behaupten, daß innerhalb der kontinuierlichen Evolution von Tier zu Menſch da und dort (alſo nicht notwendig »überall«) Akte eines gewiſſen *Weſens* und *Geſetze* ſolcher, *Werte* eines gewiſſen *Weſens* und *Zuſammenhänge* ſolcher in die Erſcheinung treten, die wir ihrem Weſensgehalte nach zunächſt aufweiſen, um dann zu zeigen, daß ſie einer *prinzipiell überbiologiſchen Ordnung überhaupt* angehören, und die doch genug an Zahl ſind, um aus ihnen uns das *Sein* einer Welt von Werten, Perſonen ahnen zu laſſen, das wohl da und dort in die menſchliche Umwelt hineinblitzt, aber nicht biologiſcher Herkunft iſt.

Blicken wir auf den Grund des Irrtums, der zur Meinung geführt hat, der »Menſch« ſei auch biologiſch das wertvollſte Weſen, ſo ſtellt ſich uns – am deutlichſten bei Spencer – das Folgende dar: Anſtatt jeder Art und Ordnung von Lebeweſen dasjenige Milieu zugrunde zu legen, das ihrer organiſatoriſchen Struktur entſpricht und »Anpaſſungsverhältniſſe« aller Glieder einer Art nur zu beurteilen in Hinſicht auf das *ihrer* organiſatoriſchen Struktur entſprechende Milieu, machte Spencer den Fehler, daß er das Milieu des Menſchen *allen* Arten zugrunde legte und das Maß ihrer Anpaſſungsverhältniſſe in bezug auf dieſes Menſchenmilieu beurteilte. So kam er dazu, auch die Organiſationsunterſchiede auf Unterſchiede von Anpaſſungsmerkmalen an das *Menſchen*milieu zurückzuführen, und eben dies bildet auch den grundſätzlichen Fehler ſeiner Erkenntnistheorie. Wenn er die Kategorien des Verſtandes und die aprioriſchen Elemente der Sittlichkeit auf »Anpaſſungen« zurückführt, welche die Ahnen erworben haben, die dem Individuum aber nunmehr durch Vererbung angeboren ſein ſollen, ſo ſetzte er dabei als die »Natur«, an die jene Anpaſſung erfolgen ſollte, eben diejenige voraus, die bereits *durch* eben jene Kategorien in ihrer Struktur beſtimmt iſt; d. h. ſoll das, *woran* die Anpaſſung erfolgte, nicht jenes unbekannte tranſzendente X ſein, das ſein Agnoſtizismus behauptet – und an dieſes *kann* ja irgendwelche »Anpaſſung« niemals nachgeprüft werden –, ſondern die uns durch natürliche Weltanſchauung und Wiſſenſchaft gegebene Natur, ſo kann *dieſe*, die ja bereits von all jenen Kategorien durchzogen iſt, alſo bereits ein *Ergebnis* der »Anpaſſung« darſtellt, nicht gleichzeitig Gegenſtand einer Anpaſſung geweſen ſein. Es gibt alſo hier nur zwei Dinge: entweder muß man ſich mit Kant jeder weiteren biologiſchen Herleitung der Verſtandesformen[1] entſchlagen, und dieſe als etwas abſolut Letztes, ja als eine »metakosmiſche« Grundlage des Univerſums anſehen – wie O. Liebmann treffend ſagt –, oder aber man muß ſie als biologiſch herleitbar, dann aber auch nur als das Milieu der menſchlichen Art beſtimmend anſehen, der eine Fülle von anderen Milieus und analoge Kategorienſyſteme gegenüberſtehen. Spencers Anſicht dagegen beruht auf einer Gedankenwendung, die man als »Anthropomorphismus« bezeichnen muß. Bezieht er doch von vornherein alle vitalen Organiſationen auf den Menſchen und ſein Milieu und legt dieſes auch den übrigen Organiſationen heimlich unter. Das heißt aber, er verfährt hier genau ſo, wie er in ſeinem ethiſchen Relativismus auch für die Geſchichte menſchlicher Wertſchätzungen verfährt. Wie er hier, wie ich ſchon anderwärts hervorhob, alle Werte auf die Werte des gegenwärtigen weſteuropäiſchen Menſchen bezieht und die hiſtoriſchen Wertſchätzungen für bloß techniſche Unterſchiede in den Arten der Realiſierung dieſer Werte anzuſehen pflegt, – während faktiſch Unterſchiede der Wertſchätzungen und Moralen ſelbſt herrſchen, ſo legt er hier der geſamten Lebensentwicklung den »Menſchen« heimlich ſchon als Ziel zugrunde und zieht in ihren Gang all die Werte und die Formen der Veränderung hinein, die faktiſch nur die Bildung der menſchlichen Ziviliſation geleitet haben. Anſtatt ſich zu ſagen, daß ein Verſtand, der für eine beſtimmte Art, eben für die Menſchenart, aus dem Leben entſprungen iſt, niemals das Leben ſelbſt verſtändlich machen kann – ſo wenig wie der Teil das Ganze –, ihm vielmehr das Leben notwendig tranſzendent ſein muß, gab er ein Bild vom Leben und ſeiner Entwicklung, das nur zeigt, wie es ein mögliches Werkzeug hier anfangen müßte, Organismen zu machen, wenn es die Aufgabe hätte, ſolche gleich einer Maſchine zu verfertigen. Auf dieſen letzteren Irrtum hat auch Henri Bergſon ſchon eindringlich hingewieſen.[2]

Wenn ich den Satz ausſpreche, der Menſch iſt der Träger einer Tendenz, welche alle möglichen Lebenswerte tranſzendiert und deren Richtung auf das »Göttliche« geht, oder kürzer geſagt, er iſt der Gott-

---

1) Was wir hier »Verſtandesformen« nennen, ſind nicht die den Sätzen reiner Logik entſprechenden Akte, ſondern die ihnen gegenüber kontingenten Denkeinrichtungen, die zu einem mechaniſchen Bilde des Univerſums führen. Vgl. hierzu: Phänomenologie und Erkenntnistheorie.

2) Siehe »L'évolution créatrice«, Einleitung.

ſucher, ſo iſt alſo damit durchaus keine Prädizierung ausgeſprochen, deren Subjekt eine ſchon vorhandene definierbare Einheit des Menſchen, ſei ſie biologiſcher oder pſychologiſcher Natur, wäre. Eine ſolche Einheit iſt es ja gerade, die ich ausdrücklich leugne; er iſt vielmehr ſeinem Weſen nach nur das lebendige X eben dieſes Suchens, das nach allen möglichen pſychophyſiſchen Organiſationen hin betrachtet noch völlig variabel gedacht werden muß, ſo daß alſo die Organiſation des faktiſchen, irdiſchen Menſchen nur eine verwirklichte Möglichkeit unter all jenen darſtellt, für die jenes X einen unendlichen Spielraum läßt. Würde ein Papagei jene Tendenz verraten, ſo würde er uns »verſtändlicher« ſein, als ein irgendwie einmal auffindbares Glied eines primitiven Volkes, dem jenes Tranſzendieren über den Lebenswert hinaus fehlen würde. Und er verdiente inſofern troꜩ ſeiner abweichenden Organiſation mit mehr Recht ein »Menſch« zu heißen, als jedes Glied eines Naturvolkes ohne ſie, von dem aus wir prinzipiell auf alle Fälle kontinuierliche Übergänge zum Tiere finden könnten, in die einzuſchneiden und eine Grenze zu ſeꜩen immer nur ein Willkürakt unſeres Verſtandes ſein könnte. Nicht die Idee Gottes, im Sinne einer exiſtierenden poſitiv beſtimmten Realität freilich iſt es, die mithin vorausgeſeꜩt iſt, wenn wir das Weſen des Menſchen erſchauen wollen, es iſt vielmehr nur die Qualität des Göttlichen oder die Qualität des Heiligen, in einer unendlichen Seinsfülle gegeben. Was wiederum an die Stelle dieſer Weſenheit tritt (in geſchichtlichen Zeiten des irdiſchen Menſchen und in den wechſelnden Glaubensvorſtellungen der poſitiven Religionen), das darf in keinem Sinne vorausgeſeꜩt werden. Dieſe Idee ſelbſt aber iſt nicht etwa eine empiriſche Abſtraktion an den verſchiedenen vorgeſtellten Götterdingen, die in den verſchiedenen poſitiven Religionen Gegenſtand einer Verehrung und eines Kultus wurden, ſondern ſie iſt die leꜩte (und zwar die oberſte) Wertqualität in der Rangordnung der Werte, die urſprünglich leitend iſt auch für die Ausbildung aller poſitiven Vorſtellungen, Ideen und Begriffe von »Gott«. Dieſe Vorſtellungen und Begriffe enthalten in der Tat, wenn wir ſie geſchichtlich und pſychologiſch unterſuchen, eine Fülle zweifellos »anthropomorpher« Elemente, die mit dem zufälligen hiſtoriſchen Lebensinhalt der Völker in einem jeweils charakteriſtiſchen Zuſammenhang ſtehen. Gewiß hat der Gott Mohammeds etwas von dem Charakter eines fanatiſchen und ſinnlichen, durch die Wüſte ſtreifenden Scheiks, gewiß hat der Gott des Ariſtoteles etwas von dem ſelbſtgenugſamen, ſeiner eigenen Weisheit frohen, kontemplativen griechiſchen Gelehrten, und ſicher haben auch einzelne konkretere

Ausprägungen der chriſtlichen Gottesidee, wenn auf die anſchauliche Religioſität der Völker und nicht auf die bloßen Dogmen hingeblickt wird, etwas von der Charaktereigentümlichkeit dieſer Völker und auch zeitlich wechſelnd mit ihrer jeweiligen hiſtoriſchen Entwicklungsſtufe. Der Chriſtengott der jungen germaniſchen Völker hat in der Tat etwas von dem blauäugigen Ausſehen und der blauäugigen Geſinnung eines germaniſchen Herzogs, an den allein vertragsloſe Treue bindet, und iſt von der romaniſchen, *regimentalen* religiöſen Gottesvorſtellung gewaltig verſchieden. Eine ſolche Betrachtung kann beliebig weit ausgedehnt werden; und es iſt Aufgabe der Religionsgeſchichte und Religionspſychologie, im Einzelnen zu zeigen, welche verſchiedenen Faktoren es ſind, welche dieſe konkreten Objektvorſtellungen des Göttlichen, und welche ihrer Elemente ſie charakteriſtiſch beſtimmt haben, wie z. B. Volkscharakter, Kultformen, Definitionen der Prieſter, Stufe der Wiſſenſchaft und Philoſophie uſw. Und abgeſehen hiervon wird innerhalb der ſpezifiſch *religiöſen* Erfahrung, die kollektiv Offenbarung und individuell Gnade heißt, an erſter Stelle aber durch die Erfahrung der Perſönlichkeit des vorbildlich Heiligen, jene Idee des Göttlichen mit poſitivem anſchaulichen Gehalt erfüllt, der einerſeits philoſophiſch nicht weiter herleitbar iſt, dem andererſeits aber die volle Objektivität zukommt, die dieſer ſelbſtändigen Erfahrungsart entſpricht. Wie das einheitliche Ganze aber des in der »Offenbarung« Erſchauten und Erlebten urſprünglich ſprachlich geformt und damit mitteilbar wird, wie es ſekundär durch Tradition und die kirchlichen Organiſationen ſich zu feſt umſchriebenen Dogmen verdichtet, und wie die Auffaſſung dieſer durch die wechſelnde theologiſche Wiſſenſchaft zu einer jeweilig ſchärferen Beſtimmung und Syſtematik des dogmatiſchen Gehaltes wird, das hat die Theorie der religiöſen Erkenntnis aufzudecken. *Hier* kommt es uns aber vor allem darauf an, daß ganz *unabhängig* von dieſen Quellen poſitiver religiöſer Erkenntnis und noch mehr unabhängig von den Färbungen, welche die beſonderen Charaktereigenſchaften und geſchichtlichen Lebensinhalte der Völker zur Beſtimmung der poſitiven religiöſen Vorſtellungen hinzufügen, es eine *aprioriſche Wertidee* des »Göttlichen« gibt, welche keinerlei hiſtoriſche Erfahrung oder induktive Erfahrung vorausſetzt; ja auch Daſein einer Welt und eines Ich in *keiner* Weiſe zur Fundierung hat. Wir nehmen mit dem Geſagten den Wahrheitskern auf, der ſeit Auguſtin jener religionsphiloſophiſchen Gedankenrichtung einwohnt, die man »Ontologismus« genannt hat. Hier iſt freilich nicht nur die Qualität des Göttlichen, ſondern auch das Daſein Gottes ſelbſt im Sinne einer beſtimmten »Subſtanz« als etwas angeſehen worden, das unmittelbar und intuitiv gegeben ſei, und zu deſſen Erfaſſung es keinerlei Vorausſetzung des Daſeins einer Welt oder gar noch ihrer Beſchaffenheit und eines Kauſalſchluſſes von ihr auf ihre letzte Urſache reſp. (im »teleologiſchen« Beweis) der Beſchaffenheit dieſer Urſache bedürfe. Daß es ein letztes Element unmittelbarer und anſchaulicher Natur in allen religiöſen Objektideen gäbe, – das iſt es, was an dieſer Lehre der Wahrheit entſpricht. Völlig zurückzuweiſen aber iſt die mit allen bisherigen Formen des Ontologismus meiſt verbundene Anſicht, daß wir auch das Daſein im Sinne eines ſubſtantiell Wirklichen (Gottes) auf dieſe Weiſe erfaſſen können. Hierzu iſt erſt die ſpezifiſch religiöſe poſitive Erfahrung in einer Offenbarung überhaupt notwendig. Wird dieſes verkannt, ſo muß der Ontologismus mit Notwendigkeit zu einer nebuloſen Myſtik werden, welche meinen muß, alle poſitiven Religionsvorſtellungen zerſetzen zu dürfen, indem ſie ſie an der leeren Idee eines unendlichen Seins mißt. Was uns zweitens vom hiſtoriſch gegeben Ontologismus ſcheidet, beſteht aber darin, daß er als dieſes anſchaulich gegebene letzte Element in allen poſitiven Religionsvorſtellungen die Idee des unendlichen Seins anſah, und nun in den mannigfaltigſten unzureichenden Weiſen, insbeſondere durch die Vermittlung des unklaren Begriffes eines »vollkommenſten Weſens«, verſuchte, jener Idee auch Wertprädikate zu entlocken. Dem gegenüber gilt, daß dieſes letzte anſchauliche Element den Charakter einer letzten unauflöslichen, aber in der Rangordnung der Werte evident höchſten Wertqualität hat, und eben in dem Werte des unendlich Heiligen beſteht. Das Wertmoment bildet daher nicht ein Prädikat einer ſchon gegebenen Gottesidee, ſondern ihren letzten Kern, um den ſich alle begrifflichen Faſſungen und Bildvorſtellungen vom Wirklichen erſt ſekundär herum kriſtalliſieren. Es ſind die im Fühlen und in der Intention der Gottesliebe allein gegebenen, eigentümlich nuancierten Wertqualitäten des Göttlichen, die für die Ausbildung der Gottesideen und Gottesbegriffe leitend werden. Ein jeder Gott wird ſchließlich ſo gedacht und vorgeſtellt, wie es ſeinem primär gegebenen Wertweſen entſpricht. Damit löſt ſich die tiefſinnige Paradoxie des Wortes Pascals: »Ich würde Dich nicht ſuchen, wenn ich Dich nicht ſchon gefunden hätte«, auf. Dieſes »gefunden« geht eben auf jenes Haben des Wertweſens Gottes, in den geiſtigen Augen des Herzens und der Liebe, in dem Aufblitzen dieſer Qualitäten im Vollzug dieſer emotionalen Akte, und jenes »Suchen« geht auf die begriffliche Beſtimmung und Vorſtellungsweiſe, die jenem ſchon »gefundenen« Göttlichen gemäß ſtattfindet. Damit wird in bezug auf das Göttliche ja nur ein Fundierungsgeſetz der Akte erfüllt, das nicht etwa nur eine ſeparate Gültigkeit für das Göttliche hat, ſondern das unſerem früher erwieſenen Satze entſpricht, daß uns die *Werte der Dinge vor und unabhängig von ihren Bildvorſtellungen* gegeben ſind. Darum kann auch in jener Subſtanz, in jenem Kerne der Gottesidee zwiſchen Individuen und Gruppen *Einigkeit* ſein, die in ihren begrifflichen Faſſungen weit auseinander gehen. Die letzteren wechſeln und fluktuieren nach dem Bildungsſtande, und es iſt ſelbſtverſtändlich, daß der Gott eines Bauernweibes ein anderer iſt, als der eines gelehrten Theologen. Gleichwohl kann der letzte *religiöſe* Wahrheitsgehalt hier und dort derſelbe ſein. Es gibt mehr Menſchen, die Gott auf gemeinſame Weiſe in der Liebe erfaſſen als es Menſchen gibt, die auf gemeinſame Art ihn begreifen. Wer dieſen Satz verkennt, der ſtürzt ſchon dadurch eben das, was allein die tiefſte Einheit und Einigkeit unter Menſchen begründen kann und ſoll, ja was mehr als das, die *Einheit* der Menſchheit (im ſittlichen Sinne) erſt *ausmacht* und *konſtituiert*, wie wir gezeigt haben, in die notwendigen und unaufhebbaren Differenzen der intellektuellen Bildungsſtufen hinein, und macht es an erſter Stelle zu einem Gegenſtande des Disputes und des intellektuellen Zankes, und in der Folge hiervon auch zu dem Streitobjekt ſchwerſter Religionskämpfe, als deren Beiſpiele die großen Religionskriege in der Geſchichte figurieren. Ich hoffe nicht, daß dieſe hier gegebenen Bemerkungen zur Phänomenologie der Gottesidee irgendwie verwechſelt werden möchten mit jener ſubjektiviſtiſch romantiſchen Gefühlsreligionsauffaſſung, wie ſie z. B. in Deutſchland Schleiermacher intendierte. Nicht auf ein Gefühl, d. h. auf einen ſubjektiven Zuſtand, kann irgendeine religiöſe Objektidee gegründet ſein; und bei einem Satze wie dem Schleiermachers, die religiöſen Dogmen ſeien »Beſchreibungen frommer Gefühle«, kann ich mir auch nicht das Mindeſte denken. Frömmigkeit bedeutet das ſubjektive Verhalten gegenüber dem jeweilig als poſitiv vorgeſtellten und gedachten Göttlichen, und dieſes Verhalten kann bei allen möglichen objektiven Götter- und Gottesideen bei verſchiedenen Individuen ein ganz gleiches und verſchiedenes ſein. Es hat ſicher auch fromme und unfromme Fetiſchiſten gegeben. Zeus konnte fromm und unfromm verehrt werden, und es kann nicht auf eine Steigerung oder Veränderung der Frömmigkeit zurückgeführt werden, daß man nach Zeus den chriſtlichen Gott anbetete.

6. Hiſtoriſche Relativität der ethiſchen Werte und ihre Dimenſionen.

Es war von jeher eine Hauptſtütze der formalen Ethik und ihres formalen Apriori, daß unter ihrer Vorausſetzung allein die geſchichtliche Wandelbarkeit und volks- und raſſenmäßige Verſchiedenheit der ſittlichen Wertſchätzungen verſtändlich zu ſein ſchien – ohne daß doch aus dieſer Wandelbarkeit notwendig ein ſkeptiſcher Schluß zu ziehen ſei. Und umgekehrt ſchien es, daß jede materiale Ethik auch notwendig in den ethiſchen Skeptizismus führen müſſe, da ſich eben alle materialen Wertſchätzungen als hiſtoriſch relativ erwieſen hätten. Beſteht das Gute und das Böſe in keinem beſonderen Gehalt der Wertſchätzung und des Wollens, ſondern in der bloßen Geſetzmäßigkeit des Wollens, ſo muß auch jeglicher ſolcher Gehalt gut und böſe ſein können, und die Tatſache, daß die Geſchichte eben dies auch zeigt, entſpricht dann nur dem, was wir von dieſer Vorausſetzung aus zu erwarten haben.

Sehen wir von den früher aufgewieſenen Irrtümern[1] in dieſen Vorausſetzungen und Folgerungen ab, ſo liegen noch verſchiedene falſche Vorausſetzungen dieſen Annahmen zugrunde, die ſich nur durch eine poſitive Einſicht in die Dimenſionen der Relativität der Wertſchätzungen vollſtändig und poſitiv klären ließen – ein Lehrſtück, das zugleich die eminente Bedeutung hätte, uns für unſer hiſtoriſches Verſtändnis aller menſchlichen ſittlichen Wertſchätzungen den aprioriſchen Apparat von Begriffen an die Hand zu geben, durch den jenes, zunächſt wie eine Palette mit umgeſtürzten Farbentöpfen erſcheinende Reich dieſer Wertſchätzungen und ihrer Gehalte, den Charakter einer ſinnvollen Ordnung annehmen kann. Freilich wird derjenige, der Werte von Hauſe aus nur als Reflex kauſal ablaufender Gefühls- und Empfindungszuſtände anſieht, auch im Reiche der Vergangenheit keinerlei ſinnvolle Ordnung dieſer Art ſuchen, ſondern – iſt er nicht purer Skeptiker; der ſich begnügt, den Wechſel feſtzuſtellen – höchſtens eine Richtung im Ablaufe der Entwicklung jener Wertſchätzungen zu finden ſuchen. Man hätte ja wohl auch niemals den Himmel und ſeine Geſchichte von der Geſchichte ſeiner Erkenntnis unterſchieden, ja wohl überhaupt nie Aſtronomie getrieben, wenn man die Sternbilder für bloße Empfindungskomplexe gehalten hätte. Es iſt mir aber, als ob das noch gar ſehr junge »hiſtoriſche Zeitalter«, das zunächſt die bloßen Tatſachenberge aufhäufte, überhaupt noch nicht befugt ſei, allein aus der Geſchichte heraus über dieſe entſcheidende Frage zu urteilen, am wenigſten aber, bevor der Verſuch gemacht würde, an der Hand eines reichen phänomenologiſchen Begriffsgefüges über die möglichen Dimenſionen der Relativität der Wertſchätzungen, über das Maß von Sinn und Harmonie zu urteilen, die in den hiſtoriſchen Schätzungen und ihren Syſtemen (des »Geſchmacks« und »Stils«, des »Gewiſſens« und der »Moralen« uſw.) liegen mögen. Vielleicht gewinnt mit der Zeit jene »Palette mit umgeſtürzten Farbentöpfen« – aus rechter Diſtanz und mit dem rechten Verſtändnis geſehen – langſam den Sinnzuſammenhang eines grandioſen Gemäldes – oder doch der Fragmente eines ſolchen –, auf dem man die Menſchheit, ſo bunt gegliedert ſie iſt, ähnlich ſich eines Reiches objektiver, von ihr und ihren Geſtaltungen unabhängiger Werte und deren objektiver Rangordnung liebend, fühlend und handelnd ſich bemächtigen, und ſie in ihr Daſein hereinziehen ſieht, wie dies die Geſchichte der Erkenntnis z. B. des Himmels zeigt.[1]

---

[1] Alſo 1. von der Verwechslung des Wandels der Werte mit dem Wechſel der geſchätzten Güter und Handlungseinheiten, die dieſe Werte tragen. 2. Von dem falſchen Schluß vom Wandel der Normen auf den Wandel der Werte. 3. Von dem irrigen Schluß von mangelnder Allgemeingültigkeit auf mangelnde Objektivität und Einſichtigkeit. 4. Von der Verkennung der Tatſache, daß ſchon in der alleinigen ſittlichen Wertſchätzung des »Wollens« und »Handelns« – im Unterſchied vom Sein –, der Norm und der Pflicht – im Unterſchied von der Tugend – gerade ein wahrhaft material-variables Moment ſteckt.

An erſter Stelle iſt für das Studium der hiſtoriſchen ſittlichen Tatſachen notwendig, daß die jeweilige Stufe der intellektuellen Einſicht in die äußeren und inneren Kauſalzuſammenhänge der Dinge aufs reinlichſte von den Wertſchätzungen überhaupt, und den ſittlichen insbeſondere, desgleichen alles, was zur Technik des Handelns gehört, geſchieden werde. Wenn bei einem aſiatiſchen Inſelvolke z. B. das Rauchen für ſo ſchlecht gilt, daß es nur noch mit dem Königsmorde gleichgeſetzt und mit dem Tode beſtraft wird, ſo braucht dieſe Tatſache keinerlei Abweichung von unſeren Wertſchätzungen einzuſchließen. Dies iſt z. B. nicht der Fall, wenn es dort als tödliches Gift angeſehen wird. Die Schätzung der vitalen Volkswohlfahrt iſt bei uns dieſelbe. Eine große Menge Verſchiedenheiten, die der ethiſche Relativismus für ſich anzuführen pflegt, erledigen ſich durch Aufdeckung des ſie bedingenden Aberglaubens oder irgendwelcher intellektuellen Irrtümer und Täuſchungen.[2] Analog iſt alles, was an ſittlich bedeutſamen Inſtitutionen und Handlungsarten ſich hiſtoriſch verändert, darauf hin zu prüfen, ob ihm die Veränderung ſittlicher Wertſchätzungen oder anderer Wertſchätzungen oder nur eine Veränderung in der Güterwelt zugrunde liegen. Eine – vergleichsweiſe – praktiſche Geringachtung wirtſchaftlicher Güter kann beruhen auf einer geringen Ausbildung des Gefühls für dieſe Wertart, auf einem beſonderen Überfluſſe der Natur, auf einer gefühlsmäßigen Ergriffenheit durch als höher gegebene Werte (z. B. durch religiöſe wie bei der »freiwilligen Armut«). Nur im letzten Fall wird für ſie ein ſittlich bedeutſamer Grund vorhanden ſein. Ein Übergang zur (faktiſchen) Monogamie kann beruhen auf einer im Verhältnis zur Zahl der männlichen Bevölkerung zu geringen Zahl der weiblichen Bevölkerung, auf ſteigender Armut, ja auf ſcheinbar ſo abliegenden Dingen wie auf der Einführung der Ernährung der Kinder durch Kuhmilch.[1] Dann kommt ihr ſicher keine ſittliche Bedeutung zu, und ſittliche Polygamie iſt hierdurch nicht überwunden. Aufs ſchärfſte müſſen ſodann in jedem Falle die Variationen der halb und ganz künſtlichen Formen des Ausdrucks ſittlicher Wertſchätzungen von denen des ſittlichen Fühlens ſelbſt geſchieden werden, z. B. die Variationen des Schamgefühls von denen des Anſtandes.[2] Wieder andere Variationen, die man als ſittliche angeſehen hat, erweiſen ſich der Analyſe nur als ſolche, die eine ſteigende oder abnehmende Intereſſenſolidarität zwiſchen den Gruppen im Gefolge hat, z. B. die Verlängerung der Friedenszeiten in der Geſchichte oder die Steigerung der Leidensfähigkeit, die weder mit der Steigerung des Nachfühlens fremder Gemütszuſtände, noch mit Steigerung des Mitleidens irgend etwas zu tun hat, ſondern nur eine Folge der mit der Ziviliſation ſich ſteigernden Weichlichkeit iſt; wieder andere als bloße Variationen des äſthetiſchen Gefühls.

---

[1] Das Geſagte iſt hier nur als Bild gemeint, da ſonſt nur Güter, nicht Werte mit den Sternen verglichen werden dürften.

[2] Siehe hierzu C. Stumpf: »Über ethiſchen Skeptizismus«. Andererſeits iſt dies in jedem Falle beſonders feſtzuſtellen. Ein Prinzip wie z. B. jenes Buckles (ſ. Geſchichte der engliſchen Ziviliſation), daß alle hiſtoriſchen Ver-

Erſt die Reduzierung der verglichenen Völker oder ſonſtiger Gruppen auf gleiche Verhältniſſe der intellektuellen Bildung, der Technik des Handels, der Bildungsſtufe des Ausdrucks ihrer Wert-

---

änderungen nur ſolche durch den intellektuellen Fortſchritt gewirkte ſeien und im Sittlichen alles beim alten bliebe, iſt ein völlig irreführendes. Ihm entſpricht genau die Behauptung Darwins, die ſympathiſchen Gefühle ſeien Folgen der ſozialen Inſtinkte und der intellektuellen Entfaltung. Siehe hierzu des Verfaſſers »Sympathiegefühle«, S. 34.

1) Da hierdurch die Stillzeiten, in denen die Frau als unberührbar gilt, abgekürzt werden.

2) Eine größere Reihe von Beiſpielen ſolcher Verwechſelungen findet der Leſer in der Arbeit des Verfaſſers über »Das Schamgefühl«. (1914, Niemeyer.)

ſchätzungen, ihrer außerſittlichen Wertſchätzungen, des Maßes und der Art ihrer Intereſſenſolidarität, ihrer Leidensfähigkeit uſw.[1] macht ſie hinſichtlich ihres Verhältniſſes zu den ſittlichen Werten vergleichbar. Die Variationen und Entwickelungen ſittlicher Wertſchätzungen ſind ja prinzipiell niemals eindeutige Folgen all dieſer andersartigen Variationen und beſonders nicht der Stufe der intellektuellen Bildung. Höchſte und differenzierteſte intellektuelle Kultur kann mit großer Primitivität des ſittlichen Fühlens verbunden ſein, und umgekehrt, geſteigertſte Verzahnung der Intereſſen, die das Triebrad der Ziviliſation ausmachen, und durch ſie garantierte Lebens-, Eigentums- und Verkehrsſekurität mit einem großen Tiefſtand ſittlicher Bildung.[2]

Erſt hinter all jenen Hüllen und Maskeraden, in denen uns innerhalb der Geſchichte die ſittliche Wertſphäre entgegentritt, liegt das Material, an dem die Probleme der Dimenſionen der Relativität des Sittlichen überhaupt in die Erſcheinung treten.

Innerhalb dieſes Materials aber liegen zunächſt vier Hauptſchichten, die für alle hiſtoriſche Betrachtung ſittlicher Dinge die ſchärfſte Scheidung fordern. Es ſind die Variationen:

1. des Fühlens (alſo »Erkennens«) der Werte ſelbſt, ſowie der *Struktur* des *Vorziehens* von Werten und des *Liebens* und *Haſſens*. Es ſei erlaubt, dieſe Variationen insgeſamt als ſolche des »*Ethos*« zu bezeichnen.[3]

2. Die Variationen, die in der Sphäre des Urteils und der Beurteilungsregeln der in dieſen Funktionen und Akten gegebenen Werte und Wertrangverhältniſſen ſtattfinden. Dies ſind die Variationen der »*Ethik*« (im weiteſten Sinne).

3. Die Variationen der Inſtitutions-, Güter- und Handlungseinheits*typen*, d. h. Güter und Handlungsinbegriffe, die fundiert auf ſittliche Wertverhalte ihre jeweilige Einheit haben. Z. B. »Ehe«, »Monogamie«; »Mord«, »Diebſtahl«, »Lüge« uſw. Dieſe Typen ſind ſcharf zu ſcheiden von den (poſitiven) auf Grund von Sitte und

---

1) Die angegebenen Momente ſind nur als Beiſpiele gemeint und machen auf keine Vollſtändigkeit Anſpruch.

2) Vgl. Sympathiegefühle, S. 99.

3) Dem Ethos entſpricht in der intellektuellen Sphäre die »Weltanſchauung« (= Struktur des Anſchauens der Welt) ſelbſt (die jeder und jedes Volk hat, ob ſie es reflexiv »wiſſen« oder nicht), und in der religiöſen Sphäre die Struktur des lebendigen Glaubens ſelbſt und ſeiner Inhalte, die von der dogmatiſchen und theologiſchen (d. h. der normativen, definitoriſchen und urteilsmäßigen) Faſſung des im Glauben gegebenen Gehalts verſchieden und Fundament für jenes iſt.

poſitivem Recht geltenden jeweiligen Definitionen deſſen, was z. B. noch als »Ehe«, was noch als »Monogamie«, was noch als »Mord« und »Diebſtahl« gelten ſoll. Wohl aber liegen ſie dieſen wechſelnden Definitionen als das Fundament für die Definierbarkeit derſelben zugrunde. Dieſe Typen ſtellen Sachverhaltseinheiten dar, die aber als dieſe und jene gleichen oder verſchiedenen Einheiten ſolcher erſt auf Grund gewiſſer Wertverhalte unterſcheidbar ſind. So iſt Mord nie = Tötung eines Menſchen (oder ſolche mit Vorſatz und Überlegung), Lüge nie = bewußtes Sagen der Unwahrheit uſw. Vielmehr gehört es zu ihrem Weſen, daß ein eigenartiger, in jedem Fall zu eruierender ſittlicher negativer Wertverhalt ſchon gegeben ſein muß, wenn eine alſo geartete Handlung zur Lüge, zum Mord werden ſoll. Variationen dieſer Art ſeien als ſolche der jeweiligen Moral bezeichnet, denen wieder eine ſolche der Moral-wiſſenſchaft entſpricht.

4. Völlig verſchieden von all dieſen Variationen ſind jene der praktiſchen Moralität, die den Wert des faktiſchen Verhaltens der Menſchen betreffen und zwar auf Grund der Normen, die zu den von ihnen anerkannten, ihrer Vorzugsſtruktur entſprechenden Wertrangverhältniſſen gehören. Der Wert dieſes praktiſchen Verhaltens iſt ganz und gar relativ auf das jeweilige »Ethos« und kann niemals am Ethos einer anderen Epoche oder eines anderen Volkes gemeſſen werden. Erſt nach Bemächtigung des Ethos einer Zeit können wir Handlungen und Verhaltungsweiſen eines ihr angehörigen Menſchen irgendwie beurteilen, wobei außerdem noch die Vorkenntnis ihrer moraliſchen Typeneinheiten notwendig iſt.[1] Andererſeits aber können wir hiſtoriſches Sein und Handeln (auf Grund des nachfühlenden Verſtehens des Ethos der Epoche) durchaus ſelbſt beurteilen und haben uns hierbei nicht an die in der Ethik der betreffenden Zeit niedergelegten Sätze, oder gar an die faktiſchen Beurteilungen der Zeitgenoſſen und der innerhalb ihrer als autoritativ geltenden Inſtanzen zu halten.[2] Andererſeits kann eine Handlung auch nach dem Ethos einer Zeit relativ »ſchlecht« ſein und gleichwohl abſolut »gut«, ſofern nämlich der Handelnde in ſeinem Ethos das ſeiner Zeit überragte. Ja, es liegt ſogar im Weſen der Beziehung von Moralität und Ethos – und nicht in zufälliger Un-

---

1) Nicht ſittliche Beurteilung überhaupt — wie Hegel meint —, ſondern direkte moraliſche Beurteilung nach dem Ethos und der Moral der eigenen Zeit macht hiſtoriſche Darſtellungen, wie z. B. jene Schloſſers, ſo unleidlich.

2) So z. B. bleibt die Tötung des Sokrates ein Juſtizmord, wie immer auch das Urteil und die Strafe durch das griechiſche Volk »rechtmäßig« geſprochen und verhängt war.

moralität der Zeitgenoſſen oder in ihrer mangelhaften Ethik —, daß der ſittliche Genius, der in ſeinem Ethos ſeiner Zeit überlegen iſt, d. h. der einen neuen Vorſtoß in das Reich der ſeienden Werte in der erſtmaligen Erfaſſung eines höheren Wertes machte, gemäß dem beſtehenden Ethos ſeiner Zeit als ſittlich minderwertig — und dies »rechtmäßig« und ohne Täuſchung und Irrtum — beurteilt und gerichtet werde. Die großen Übergänge in der Geſchichte des Ethos ſelbſt ſind daher nicht aus Gründen, die dem ſittlichen Tadel des Hiſtorikers offen ſtänden, von Figuren beſetzt, die dieſer der ſittlichen Entwicklung ſelbſt weſensimmanenten Tragik notwendig verfallen.[1]

5. Von den Variationen der Moralität endlich ſind jene zu ſcheiden, die in die Gebiete der Sitte und des Brauches fallen, d. h. Handlungs- und Ausdrucksformen, deren Geltung und Übung allein in der (echten) Tradition wurzeln, zu deren Natur es gehört, daß erſt eine Abweichung von ihr einen Akt des Wollens vorausſetzt. Sitten und Bräuche können ſelbſt noch ſittlich gut und böſe ſein und führen in ihrem Urſprung faſt ſtets auf ſittlich unmittelbar relevante Akte und Handlungen zurück. Sie können ſittlich poſitiv Wertvolles und Negativwertiges »übertragen«. Eine Handlung wider die Sitte iſt aber, ſofern ſie ohne Grund, d. h. ohne Einſicht in deren ſittliche Minderwertigkeit geſchieht, auch praktiſch unmoraliſch, da in der Auswahl der Handlungen, die in die Tradition eingehen, bereits das Ethos mittätig iſt, das auch den Maßſtab für die praktiſche Moralität abgibt. Mit dieſer Einſicht aber iſt ſie ſittlich.

a) Variationen des Ethos.

Daß es Variationen des Ethos ſelbſt gibt, die nichts mit der Anpaſſung eines gegebenen Ethos an die wechſelnde Güterwelt von Ziviliſation und Kultur zu tun haben (aber deren Geſtaltung noch mitbedingen) oder mit Anpaſſung eines ſolchen an die geſamte Naturwirklichkeit (einſchließlich der Anlagen der Völker), dies gerade ſcheint ebenſowohl der relativiſtiſchen materialen Güter- und Zweckethik als der formalen Ethik entgangen zu ſein. Der ethiſche Relativismus, der nicht nur die ſittlichen Wertſchätzungen, ſondern auch die Werte ſelbſt und ihre Rangordnung in einer Entwicklung begriffen denkt, hat nämlich gerade darin ſeinen Urſprung, daß er die an den gegenwärtigen faktiſchen Wertſchätzungen abſtrahierten ſittlichen Werte auch

---

1) Vgl. meine Arbeit über »das Phänomen des Tragiſchen« (1914) und die Anmerkungen zum Begriff »unverſchuldete Schuld«. In der obigen Tatſache liegt der ewige Springquell der »tragiſchen« Verſchuldung überhaupt.

in die ſittlichen Subjekte der hiſtoriſchen Vergangenheit *rejiziert* und das, was faktiſch eine Variation des Ethos ſelbſt iſt, für eine bloß ſteigende Anpaſſung des Wollens und Handelns an das hält, was den gegenwärtigen Wertſchätzungen oder ihrer vermeintlichen Einheit (wie z. B. Allgemeine Wohlfahrt, Kulturentwicklung, Lebensmaximum uſw.) entſpricht. Daß es auch Variationen im Gehalte des jeweiligen unmittelbaren Wertbewußtſeins und der dieſes beherrſchenden Vorzugsregeln, damit aber auch einen Wandel der *ſittlichen Ideale* ſelbſt gibt und gegeben hat (nicht bloß den Wandel der Anwendung dieſes Wertbewußtſeins auf wechſelnde Gruppen, Handlungen, Inſtitutionen), gerade dieſe radikalere »Relativität« der ſittlichen Wertſchätzungen bleibt dem Relativismus verborgen. Aller Wandel erſchöpft ſich ihm darin, daß z. B. zu verſchiedenen Zeiten verſchiedene Gruppen einer Geſellſchaft (bald die Krieger und Bauern, bald die Forſcher und Arbeiter) oder verſchiedene menſchliche Eigenſchaften, z. B. bald Mut, Kühnheit, Energie, bald Arbeitſamkeit, Sparſamkeit, Fleiß, oder verſchiedene Arten des Handelns der Realiſierung des Wertes, z. B. der allgemeinen Wohlfahrt, dienlich waren und demgemäß eine Vorzugsſchätzung fanden. Daß dieſer Wert aber (oder ein anderer, den der relativiſtiſche Ethiker an die Spitze ſetzt) immer und überall der höchſte geweſen ſei und ſich aus ihm die jeweiligen Wertſchätzungen mit Zuhilfenahme der jeweiligen Lebenswirklichkeit, der Anlagen, des Standes der Technik und der intellektuellen Einſicht herleiten und begreiflich machen laſſe, und daß im höchſten Falle den Menſchen der Vergangenheit nur das *klare theoretiſche Bewußtſein* des Sinnes ihrer Wertſchätzungen (alſo die rechte *Ethik*) gefehlt habe, dies ſteht für den Relativiſten außer Zweifel. Alle künftige Erforſchung der mannigfaltigen Syſteme von ſittlichen Wertſchätzungen, welche in der Geſchichte auftraten, wird ſich aber von dieſem Vorurteil *radikal* zu befreien haben. Sie wird die großen *typiſchen Formen des Ethos ſelbſt*, d. h. die Erlebnisſtruktur der Werte und der ihr immanenten Vorzugsregeln ſowohl *hinter* der Moralität als *hinter* der Ethik der Völkerwelt (und zwar an erſter Stelle der großen Raſſeneinheiten) mit Hilfe der an den hiſtoriſchen Stoff herangebrachten Begriffe, welche die Lehre von den Dimenſionen der Relativität der Wertſchätzungen an die Hand gibt, zu erfaſſen haben.[1] Wieweit das Ethos auch die An-

---

1) Es iſt an erſter Stelle die Art, wie die großen Sprachſtämme *Werteinheiten* bilden, die Geſichter, welche durch die ſprachlichen Wortbedeutungen hindurch die Welt der Werte annimmt, die Gliederung, die ſie durch die Syntax hindurch erhält, welche — gründlich erforſcht — hier reichſte Auf-

ſchauungs-weiſen der Welt, die »Welt-anſchauung«[1], d. h. die Struktur des erkennenden Welter-lebens, wie es aller Urteilsſphäre vorausliegt, insbeſondere die jeweilige Stufenbildung der erlebten Daſeinsrelativität der Gegenſtände bedingt, wird hier eingehend zu erforſchen ſein. Nicht z. B. die wechſelnden Ideen über Liebe und Gerechtigkeit ſind hier zu erforſchen, ſondern die Formen jener ſittlichen Stellungnahmen ſelbſt und ihre erlebte Rangordnung, nicht was man an Handlungen uſw. für edel oder für nützlich oder für wohlfahrtdienend uſw. hielt, ſondern nach welchen Regeln man dieſe Werte ſelbſt ſchon einander vorzog oder nachſetzte.[2] Wem zeigte nicht die eingehendere Analyſe, daß das in der altindiſchen Kaſtenordnung und Religion lebendige Ethos radikal ſchon als Ethos (nicht als Ethik und als Anpaſſung an die wechſelnde hiſtoriſche Wirklichkeit dieſes Volkes) verſchieden iſt, von dem des griechiſchen Volkes oder dem der chriſtlichen Welt? Wer ſähe nicht, daß z. B. die Tatſache, daß die Römer vor Ennius den Wucher verwerflicher fanden als den Diebſtahl, oder daß die alte deutſche ſittliche und rechtliche Wertſchätzung den Raub für beſſer als den Diebſtahl hielt, auf grundverſchiedene Vorzugsregeln zwiſchen gewiſſen Arten des vitalen Wertes (Mut, Mannhaftigkeit) und Nutzwert hindeutet? Nicht alſo auf einen Wechſel der Wertſchätzung verſchiedener Handlungen nach derſelben Vorzugsregel! Gewiß gibt es auch einen

---

ſchlüſſe verſpricht. Eine genauere Angabe der Methode dieſer Forſchungen mit Beiſpielen hofft der Verfaſſer demnächſt in einer Arbeit über die Grundlagen der hiſtoriſchen Erkenntnis zu entwickeln.

[1] Wir gebrauchen das Wort »Weltanſchauung« nicht in dem Sinne, in dem es gegenwärtig zumeiſt gebraucht wird, d. h. für einen voreiligen Abſchluß des weſenhaft unendlichen wiſſenſchaftlichen Prozeſſes durch irgendein letztes begriffliches Ergebnis einer Wiſſenſchaft, wodurch all das entſpringt, was ſich heute Monismus, Energetik, Panpſychismus uſw. nennt. In dieſem Sinne hat E. Huſſerl mit Recht alle ſog. »Weltanſchauungsphiloſophie« zurückgewieſen. (S. Philoſophie als ſtrenge Wiſſenſchaft.) Ich gebrauche es im Sinne W. von Humboldts und W. Diltheys (wenn ich recht ſehe), ſo alſo, daß damit die, ſei es einen ganzen Kulturkreis, ſei es eine Perſon faktiſch beherrſchende Art der Selektion und Gliederung gekennzeichnet iſt, in der ſie ſchon die puren Washeiten der phyſiſchen, pſychiſchen, idealen Dinge faktiſch in ſich aufnimmt (gleichgültig, ob und wie ſie dies reflexiv weiß oder nicht). In dieſem Sinne aber iſt auch jede hiſtoriſche Stufe von »Wiſſenſchaft« immer ſchon durch die Weltanſchauung und das Ethos bedingt, und zwar in ihren Zielen und Methoden und vermag nie ihrerſeits die Weltanſchauung zu ändern. Vergleiche zu dem Geſagten die Ausführungen des Verfaſſers in dem Vortrage: »Die Idee des Todes und das Fortleben« (Verlag der weißen Bücher) und in ſeiner Arbeit: »Phänomenologie und Erkenntnistheorie« (Niemeyer 1914).

[2] Als konkretes Beiſpiel ſiehe hierzu meine Arbeit über Reſſentiment und moraliſches Werturteil.

Wechſel in der bloßen Anpaſſung eines Ethos an die wechſelnde hiſtoriſche Lebenswirklichkeit, die ſich z. B. in den wechſelnden poſitiven Definitionen ausdrückt, *was* als Wucher, *was* als Diebſtahl, *was* als Raub zu gelten habe. Aber ſie ſind von den Variationen des Ethos ebenſo verſchieden, wie es die ethiſchen Theorien ſind, die innerhalb *eines* Ethos noch beliebig zahlreich ſein können. Das Ethos ſelbſt aber lebt auch ſchon *in* dem Aufbau dieſer hiſtoriſchen Lebenswirklichkeit ſelbſt und iſt darum keine Anpaſſung an ſie, da es ihr ſchon zugrunde liegt und auch die nichtwillkürliche Form ihres Aufbaues geleitet hat. Genau ſo wie wir in der hiſtoriſchen Kunſtwiſſenſchaft endlich beginnen, die typiſchen Grundformen des durch eine beſtimmte Struktur des äſthetiſchen Werterlebens geleiteten künſtleriſch-darſtelleriſchen Eindringens in die Anſchauungswelt zu ſcheiden von den auf wechſelndem Können, auf dem Stand der künſtleriſchen Technik und der vorhandenen Materialien, ſowie der jeweilig durch Ethos und Weltanſchauung der Herrſchenden beſtimmten, durch die Kunſt zu verherrlichenden Gegenſtände, und dieſe typiſchen Formen auch wieder von den bewußt »angewandten« äſthetiſchen und techniſchen Geſetzen, ſo müſſen wir jenen ſittlichen Wandel des Ethos, der gleichſam ein ſolcher *erſter* Ordnung iſt, ſcheiden lernen von jenen Unterſchieden der Anpaſſung.

Gleichwohl liegt auch in dieſer *radikalſten* »Relativität« der ſittlichen Wertſchätzungen keinerlei Grund zur Annahme eines Relativismus der ſittlichen Werte und ihrer Rangordnung ſelbſt.[1] Nur dies liegt darin, daß das volle und adäquate Erleben des Kosmos der Werte und ſeiner Rangordnung, und damit die Darſtellung des ſittlichen Sinnes der Welt *weſenhaft* an eine Cooperation verſchiedener und ſich eigengeſetzlich hiſtoriſch entfaltender Formen des Ethos geknüpft iſt. Gerade die recht verſtandene abſolute Ethik iſt es, die dieſe Verſchiedenheit, jenen emotionalen Wert-Perſpektivismus der Zeit- und Volkseinheiten und jene prinzipielle Unabgeſchloſſenheit der Bildungsſtufe des Ethos ſelbſt geradezu gebieteriſch *fordert*. Eben da die ſittlichen Wertſchätzungen und ihre Syſteme viel mehrförmiger und reicher an Qualitäten ſind, als es die Mannigfaltigkeit der bloßen Naturanlagen und der Naturwirklichkeit der Völker ſinnvoll erwarten ließen, müßte ſchon aus dieſem Grunde auch ein objektives Reich von Werten angenommen werden, in die ihr Erleben nur ſukzeſſiv

---

1) Darf ich eine Analogie gebrauchen, ſo möchte ich ſagen: So wenig wie die Auffindung von Geometrien mit verſchiedenen Axiomenſyſtemen, die ſich von Auffindung neuer Sätze innerhalb eines jeden ſcharf ſcheidet, die Geometrie ſelbſt relativer macht, als ſie es von Hauſe iſt.

und nach beſtimmten Strukturen der Auswahl der Werte einzudringen vermag. Und umgekehrt iſt der Urſprung des ethiſchen Relativismus eben darin zu ſehen, daß er die Werte ſelbſt für bloße *Symbole* für die gerade in ſeinem Kulturkreis herrſchenden Wertſchätzungen beſtimmter Güter und Handlungen (wenn nicht gar der bloßen Theorien von dieſen) hält, und ſich nun die geſamte Geſchichte als bloße wachſende techniſche Anpaſſung des Handelns an die ſo faktiſch abſolut geſetzten Werte ſeines Zeitalters, und ſomit als »Fortſchritt« auf ſie hin willkürlich konſtruiert. So beruht der Wertrelativismus überall auf einer Verabſolutierung der Wertſchätzungen der jeweiligen Eigenart und des Kulturkreiſes des betreffenden Forſchers; d. h. auf der Enge und Blindheit des ſittlichen Werthorizontes, ſittlich ſelbſt wieder bedingt durch mangelnde Ehrfurcht und Demut vor dem ſittlichen Wertreiche, ſeiner Ausdehnung und Fülle und auf jenem Hochmute, der die ſittlichen Wertſchätzungen der *eigenen* Zeit ohne kritiſche Beſonnenheit für die »ſelbſtverſtändlich« einzigen hält, und darum ihre Werte allen Zeiten fälſchlich unterlegt oder ihr Erleben von ſich aus in die Menſchen der Vergangenheit »einfühlt«; anſtatt durch das Verſtehen der Typen des Ethos anderer Zeiten und Völker auch ſeine enge Begrenztheit in der Erfahrung des objektiven Wertreiches indirekt zu erweitern und die Scheuklappen zu überwinden, die er gemäß der Wert-Erlebnisſtruktur ſeiner Zeit beſitzt.

Aber nur einem Irrtum anderer Form verfällt die *formale* abſolute Ethik. Indem ſie zwiſchen Ethik und praktiſcher Moralität ein *Ethos* nicht kennt[1], kennt ſie auch keinen Wechſel im Ethos ſelbſt und begnügt ſich darum, eine bloße »neue Formel« für ein (latent) als immer gleichartig und konſtant angenommenes Ethos aufzuſtellen, ſo als ob die Menſchen überall und zu allen Zeiten auch gleichmäßig »wiſſend, was gut und böſe iſt« geweſen ſeien. Indem ſie ſo die weſenhafte *Geſchichtlichkeit* verkennt, die ſchon das *Ethos* ſelbſt als Erlebnisform der Werte und ihrer Rangordnung beſitzt, gelangt ſie notwendig zur Annahme, es müſſe in jeder Zeit auch eine vollſtändige und die ſittlichen Werte wie den ſie faſſenden Geiſt *erſchöpfende* Ethik möglich ſein, die dann natürlich auch in einem ſogenannten abſoluten Moralprinzip, alſo in *einem* Satze zu gipfeln habe. Alle übrigen Variationen in der ſittlich-hiſtoriſchen Welt aber muß ſie ſo auf ſolche, ſei es der praktiſchen Moralität ſchieben (wodurch jene unhiſtoriſche moraliſtiſche Zudringlichkeit im Loben und Tadeln fremder Kulturzuſtände, wie

---

1) S. Teil I, S. 468 u. d. f.

ſie die Art der deutſchen Aufklärung war, auch eine philoſophiſche Rechtfertigung erhält), ſei es auf eine durch nichts mehr begreifliche Variation der menſchlichen Triebbeſchaffenheit, die für die »Formel« eben immer neuen und wechſelnden, aber ſittlich indifferenten »Stoff« bereitſtelle. Die innere Geſchichte des Ethos ſelbſt, dieſe zentralſte Geſchichte in aller Geſchichte, bleibt dieſer Lehre aber genau ſo verborgen wie dem ethiſchen Relativismus. Aber in welchen beſonderen Dimenſionen vollzieht ſich der Wechſel im Ethos ſelbſt? Die radikalſte Form von Erneuerung und Wachstum des Ethos iſt die in und kraft der Bewegung der Liebe ſich vollziehende Entdeckung und Erſchließung »höherer« Werte (zu den gegebenen), und zwar an erſter Stelle innerhalb der Grenzen der erſten der Wert-Modalitäten, die wir aufgeführt hatten, und dann fortlaufend in den übrigen. Es iſt der ſittlich-religiöſe Genius, in dem ſich alſo das Wertreich öffnet. Mit einer ſolchen Variation werden von ſelbſt die Vorzugsregeln zwiſchen den alten und neuen Werten andere, und ſo wenig die Vorzugsregeln zwiſchen den alten Werten und deren beiderſeitige Objektivität tangiert ſein müſſen, wird doch das ältere Wertreich in ſeiner Geſamtheit hierdurch relativiert.[1] Sie den neuen noch vorziehen, das iſt jetzt ſittliche Blindheit und Täuſchung, und praktiſch »böſe«, nach den alten Werten als den höchſten leben; die Tugenden des alten Ethos müſſen nun »glänzende Laſter« werden. Doch beachte man wohl: die Vorzugsregeln zwiſchen den alten Werten werden dadurch nicht tangiert. Vergelten z. B., ja ſelbſt ſich rächen bleibt »beſſer« als der Vorzug des eigenen oder (bezüglich der Vergeltung) des Gemeinnutzens vor dem Wert der Vergeltung und der Rache – auch da, wo dieſe der Verzeihung als höchſtwertigem und darum allein ſittlich »gutem« Verhalten bei erlebten Beleidigungen und Schuldigungen an Wert untergeordnet werden. Indem das Ethos »wächſt« werden nicht die Vorzugsgeſetze des alten zerſtört. Das Ganze wird nur relativiert.

Verſchieden von dieſen Variationen iſt das Erleben eines Höherſeinsverhältniſſes zwiſchen Qualitäten einer Wertmodalität, die bereits gegeben ſind, oder von jenen Wertarten, die ſich nach ihrem weſenhaften Zuſammenhang mit ihren Trägern (ſ. Teil I) als höher und niedriger dokumentieren. Auch im Vorziehen konſtituieren ſich ja

---

1) Ich kenne kein grandioſeres Zeugnis für eine ſolche Neuerſchließung eines ganzen Wertbereiches, die das ältere Ethos relativiert, als die Bergpredigt, die auch in ihrer Form als Zeugnis ſolcher Neuerſchließung und Relativierung der älteren »Geſetzes«werte ſich überall kundgibt: »Ich aber ſage Euch«.

ſynthetiſche Verhältniſſe von Höher und Niedriger zwiſchen Werten, wie wir geſehen hatten. In dieſer Dimenſion des Wechſels ſcheiden ſich vor allem die Wertbereiche ſchärfer und ſchärfer voneinander, ſo z. B. die Tüchtigkeit von der Tugend, die Werte des Edlen und Schlechten von jenen des Guten und Böſen, die Perſon- und Geſinnungswerte von den Handlungs- und Erfolgswerten.

Endlich gibt es die Variationen in der Fülle der *Unterſchiede*, in denen die einzelnen Wertqualitäten (der negativen und poſitiven) überhaupt fühlbar ſind und dann auch ſekundär ſprachlich unterſchieden werden. Dieſes Maß der Differenziertheit des Wertfühlens ſelbſt und der Abgeſtuftheit der auf ihm beruhenden Billigungen und Mißbilligungen, ſchließlich der Beurteilungen gibt das zu erkennen, was wir füglich als die Stufe der *ſittlichen Bildung* bezeichnen können.

Aber von dieſen Variationsarten des Wachstums des Ethos abgeſehen, jenen alſo, in denen eine Erſchließung des Reiches der objektiven Werte und ihrer ſachlichen Ordnung erfolgt, gibt es auch in der Geſchichte alle jene Formen der Wert- und Vorzugs*täuſchungen* und durch *ſie* begründeter *Fälſchungen* und *Umſtürze* von früher, den objektiven Wertrangordnungen bereits angemeſſenen ethiſchen Beurteilungsformen und Maßſtäben, von denen der Verfaſſer eine einzige in ſeinen Studien über das Reſſentiment aufgedeckt hat. Erſt ein ſyſtematiſches Studium dieſer emotionalen Täuſchungsarten wird auch in der Geſchichte des Ethos ſolche ſehen lernen und hier die *Fälſchungen der Werte* von bloßen falſchen Ideen über ihre Träger, ſowie von praktiſcher Unmoralität unterſcheiden laſſen. Die Prinzipien der Werturteile einer ganzen Zeit im Sinne der herrſchenden oder geltenden »Ethik« können durchaus auf ſolchen Täuſchungen beruhen und können auch von ſolchen nachgeredet und nachgeurteilt werden, deren *Ethos* nicht der Täuſchung verfiel. Neben der Genealogie ſolcher Täuſchungen ſind daher auch die Formen ihrer Ausbreitung im höchſten Maße des Studiums würdig. Und völlig zu ſcheiden iſt hier überall die Stellungnahme zu den Werten ſelbſt und die Stellungnahme zu der gerade vorhandenen hiſtoriſchen Wirklichkeit, den faktiſchen Wertträgern und der Güterwelt. Man nehme etwa das Beiſpiel des Verhältniſſes der vitalen Werte zu den Nützlichkeitswerten. Die aus den *vitalen Werten* allein hervorgehenden Normen fordern prinzipiell zweifellos einen ariſtokratiſchen Aufbau der Geſellſchaft,[1]

---

1) Wenn Herbert Spencer gerade aus ſeinem Prinzip des Lebensmaximums zum Lobredner der modernen Demokratie wird, ſo hat dies darin ſeine letzte Urſache, daß er die vitalen Werte auf ſolche des Nutzens zurückzuführen ſucht.

d. h. einen ſolchen, in dem das edle Blut mit den ihm anhaftenden charakterologiſchen Erbwerten auch politiſche Vorrechte genießt. Dagegen haben die aus dem Nutzwert ſich ergebenden Normen die Forderung nach Ausgleichung der biologiſchen Wertverſchiedenheiten der Gruppen in ſich. Sie drängen – nur für ſich betrachtet – mindeſtens zur politiſchen Demokratie, wie immer ſie innerhalb dieſer der Entſtehung tiefſter »Klaſſengegenſätze« – d. h. auf Beſitzverſchiedenheiten primär gegründeter Gruppeneinheiten – den weiteſten Spielraum laſſen. Aus dieſen beiden Weſensverhältniſſen – deren tiefere Begründung wir uns hier verſagen müſſen – folgt nun aber gar nicht, daß das vitalariſtokratiſche Ethos auch zur Rechtfertigung einer beſtimmten hiſtoriſch-poſitiv und faktiſch herrſchenden Minorität, etwa der gegenwärtig »herrſchenden Klaſſe« führen müſſe; oder daß das utilitariſch-demokratiſche Ethos zur Rechtfertigung der gegenwärtigen faktiſchen Volksherrſchaft, dem Majoritäts- und Wahlprinzip führen müſſe. Es iſt nicht ausgeſchloſſen, daß das Ethos einer herrſchenden Minorität (ja ſelbſt eines poſitiven nominellen »Adels«)[1] durchaus die Charakterzüge eines ſeinem Weſen nach utilitariſch-demokratiſchen Ethos an ſich trage und das Ethos der beherrſchten Schichten die Weſenszüge eines vital-ariſtokratiſchen Ethos. Die geltenden Werte einer herrſchenden faktiſchen Minorität können durchaus ihrem Weſen nach ſolche der »meiſten« ſein.[2]

b) Variationen der Ethik.

Unter »Ethik« einer Zeit (im weiteſten Sinne) verſtehen wir die urteilsmäßige und ſprachliche Formulierung der in den emotionalen Intentionen ſelbſt gegebenen Werte und Wertrangverhältniſſe und der auf ſie fundierten Beurteilungs- und Normierungsprinzipien, die prinzipiell durch ein Verfahren logiſcher Reduktion als diejenigen allgemeinen Sätze gefunden werden, aus denen die Inhalte der einzelnen Beurteilungs- und Normierungsakte logiſch ſchlüſſig herleitbar ſind. Es iſt aber innerhalb dieſes Geſamtgebietes der Ethik ſtets ſcharf zu ſcheiden: Die von den ſittlichen Subjekten ſelbſt »in

---

[1] Man beachte z. B. die Tatſache, daß weitaus der größte Teil des franzöſiſchen Adels, deſſen Herrſchaft und Vorrechte die franzöſiſche Revolution vernichtete (ſiehe W. Sombarts Nachweis in »Luxus und Kapitalismus«), gar kein echter Adel war, ſondern aus nobilitierten Krämern beſtand, d. h. aus Abkömmlingen derſelben Gruppen, die ihn entrechteten.

[2] Schmidts »Ethik der Griechen« z. B. ſucht in dieſem erſten Sinne die Ethik der Griechen darzuſtellen.

Anwendung und Gebrauch« ſtehende Ethik (und in ihr wieder die ausdrücklich oder nur ſtillſchweigend »anerkannte«, die ſich beide ſehr unterſcheiden können und von denen die erſtere ſtets weit rigider und ſtrenger iſt als die letztere) und die Gruppen ethiſcher Grundſätze, die erſt durch ein methodiſches logiſches Verfahren, dem jene »angewandte Ethik« wieder zum Stoffe dient, gewonnen werden; d. h. die Ethik der ſich in der natürlichen Sprache ausdrückenden natürlich-praktiſchen Weltanſchauung (zu der z. B. die Sprichwörterweisheit aller Zeiten gehört, desgleichen alle tradierten Maximen uſw.) und die mehr oder weniger wiſſenſchaftliche (philoſophiſche, theologiſche uſw.) Ethik, die jene angewandte zu »rechtfertigen« und aus höchſten Prinzipien zu »begründen« pflegt, wobei dieſe »Prinzipien« von den Subjekten der angewandten Ethik durchaus nicht gewußt ſein müſſen. Während Ethik im erſten Sinne eine konſtante Begleiterſcheinung alles Ethos zu ſein pflegt, iſt Ethik im letzteren Sinne eine verhältnismäßig ſelten auftretende Erſcheinung. Ihr Urſprung iſt überall an Zerſetzungsprozeſſe eines beſtehenden Ethos geknüpft.[1] Selbſtverſtändlich kommt ſolch »wiſſenſchaftlicher« Ethik nicht nur keinerlei Wert über die intuitiven Evidenzen des Ethos ſelbſt hinaus zu (oder gar die Möglichkeit einer Kritik dieſes Ethos), ſondern auch kein Erkenntniswert, der über das Prinzip der möglichſt ökonomiſchen Formulierung (auf Grund der formalen Logik und ihrer Geſetze) deſſen hinausginge, was an Tatſachen in der angewandten Ethik liegt. Sie formuliert allein die herrſchenden und herkömmlichen Meinungen über ſittliche Werte und vermag dieſe keinerlei Kritik zu unterwerfen, da ſie ja ihre Tatſachenbaſis ſind. Kommt eines ihrer Prinzipien in ſeinen logiſchen Folgen in Widerſpruch mit der geltenden und angewandten Ethik, ſo iſt nicht dieſe, ſondern dieſes Prinzip »falſch« und ſo lange zu modifizieren, bis die Tatſachen aus ihm folgen. Es iſt daher auch kein Wunder, daß dieſe »wiſſenſchaftliche« Ethik aus den verſchiedenartigſten »Prinzipien« ſtets ungefähr dieſelbe Summe konkreter moraliſcher Beurteilungsregeln und Normen abgeleitet hat: Eben die, die gerade in Geltung ſtanden; eine Tatſache, die darauf hinweiſt, daß der Inhalt der Folgerungen als geltende Ethik ſchon vor der ſog. »Begründung« feſtſtand. Philoſophiſch im

---

1) Hierauf hat Steinthal in ſeiner Ethik ſchon treffend hingewieſen, ſoweit die Griechen und Römer in Frage kommen, bei denen die wiſſenſchaftliche Reflexion über ethiſche Dinge im ſelben Maße zunimmt, wie die Zerſetzung ihres Ethos. Ähnliches ließe ſich für das chriſtliche Ethos im Verhältnis zur chriſtlichen Ethik dartun.

echten Sinne verdient eine Ethik erſt da zu heißen, wo ſie nicht nur dieſe angewandte herrſchende »geltende« Ethik aus Prinzipien ableitet, ſondern nach Vollzug dieſer rein logiſchen Ordnung und Syſtematiſierung der angewandten Beurteilungsregeln dieſe am Gehalte des *Ethos* mißt und ſie zunächſt auf Grund ſeiner »gemeinten« Weſensevidenzen einer Kritik und Meſſung unterwirft; und wo ſie zweitens dieſe »gemeinten« Evidenzen des Ethos der Zeit *ſelbſt* noch an den puren Selbſtgegebenheiten ſittlicher Werte und Wertverhältniſſe einer Kritik unterwirft.

Die Formen der Ethik in dieſem und jenem Sinne können hierbei vom Gehalte des Ethos in allen Graden *abweichen* und niemals darf man von der Ethik[1] auf das Ethos ſelbſt ſchließen. Aber dieſe eventuellen ethiſchen »Verirrungen« (in der angewandten Ethik der »Beurteilung«) und »Irrtümer« (in der wiſſenſchaftlichen) ſind aufs ſchärfſte von den *im Ethos* einer Zeit und Gruppe ſelbſt gelegenen emotionalen *Täuſchungen* zu ſcheiden, die zur Herrſchaft eines falſchen Ethos und ihm entſprechender »Scheinwerte« führen, in dem die abſolute Wertrangordnung »umgeſtürzt« erſcheint. Gegenüber ſolchen, dem Ethos immanenten Täuſchungen und ihren Korrelaten den »Scheinwerten« ſind alle ethiſchen Irrtümer harmloſe Dinge, und andererſeits vermag auch die höchſte ethiſche »Wahrheit«, die ja nur Deckung von Ethik und Ethos iſt (im Unterſchied zu Widerſtreit), niemals das Fehlen ſolcher Täuſchungen im Ethos ſelbſt zu garantieren.

c) Die Variationen der Typen.

Indem der ethiſche Relativismus die Typeneinheiten von Wertverhalten und zugehörigen, durch ſie geeinten Sachverhalten nicht von den jeweiligen *Inbegriffen* von *Dingen*, *Handlungen*, *Menſchen* ſchied, die per definitionem als Träger ſolcher Wertverhalte jeweilig angeſehen werden, mochte es ihm leicht erſcheinen, ſeine Theſe zu begründen. Man nehme die *Handlungs*typen Diebſtahl, Ehebruch, Mord. Es iſt ſelbſtverſtändlich, daß unter verſchiedenen poſitiven Eigentumsordnungen *dieſelben* faktiſchen Handlungen als Diebſtahl und nicht als Diebſtahl, ſondern als rechtmäßige Aneignung erſcheinen müſſen; unter verſchiedenen Eheordnungen (je nach Polygamie und Monogamie und deren zahlreichen Unterformen) *dieſelben* Handlungen als Ehebruch oder als gut und rechtmäßig. Das ſchließt aber *nicht* aus, daß Diebſtahl und Ehebruch – wenn nur deren *Weſen* herausgearbeitet wird, das allen möglichen Definitionen erſt

---

1) Ebenſowenig natürlich auf die praktiſche Moralität.

ihre Einheit gibt — vor dem echten Ethos auch ſtets als böſe erſchien (ganz abgeſehen von der Widerrechtlichkeit). Bezüglich des Mordes — deſſen Wertſchätzung auch für das Problem des Verhältniſſes von Perſonwert zu dem vitalen Wert des Menſchenlebens von hervorragendem Intereſſe iſt —, urteilt W. Wundt: »Nur dadurch, daß er den Tatſachen Gewalt antut, kann ſich der Intuitionismus mit dieſer Wandelbarkeit des Gewiſſens abfinden. Die eine Erfahrung, daß es ganze Völker und Zeiten gegeben hat, denen der Mord aus Anläſſen, die uns verwerflich erſcheinen, nicht als ein Verbrechen, ſondern als eine ruhmwürdige Tat galt, iſt ein zureichendes Zeugnis«. (W.Wundt, Ethik, 4. Aufl., 3. Bd., S. 59).

Wir geſtehen, daß wir anfänglich nur mit dem äußerſten Erſtaunen dieſen Satz geleſen haben, ja ihn — ſo wenig er ſicher ſo gemeint war — als eine ſchwere Ehrenbeleidigung der hiſtoriſchen Menſchheit empfanden, mit der uns doch das Band ſittlicher Solidarität verbindet. Aber um zu wiſſen, ob dieſes Urteil Wundts richtig iſt, und ob nicht nur da und dort ganz verſchiedene Handlungen als Mord gefühlt und beurteilt wurden, iſt zu fragen, worin denn das Weſen des Mordes eigentlich beſteht, was den identiſchen Typus dieſes Wertſachverhaltes ausmacht. Gleichzeitig möge uns dieſe (hier nur andeutend und unvollſtändig durchgeführte) Betrachtung als Beiſpiel für die Methode dienen, ſolche Typen aufzuſuchen.

Ehe wir dieſelbe beginnen, ſei eines vorausgeſchickt. Vielleicht kam W. Wundt zu dieſem ſeinem erſtaunlichen Urteil dadurch, daß er ſo etwas wie die Definition vom Morde des gegenwärtigen Reichsſtrafgeſetzbuches ſeinem Satze zugrunde legte. Indes ſcheint uns dies doch wieder unwahrſcheinlich, da er in dieſem Falle auch alle Deutſchen, die anno 70 mit Gewehren bewaffnet an die Grenze zogen und mit Vorſatz und Überlegung Menſchen töteten, desgleichen die Funktionen des Henkers als Tatbeſtände des Mordes hätte anſehen müſſen. Denn wenn auch ein krankhaftes, unechtes und verirrtes Gefühlspathos gewiſſer Gruppen unſerer Zeit den Krieg als »Maſſenmord« bezeichnet, ſo ſind wir uns doch gewiß, daß W. Wundt weit entfernt iſt, dieſes auf ſeine philoſophiſchen Urteile Einfluß gewinnen zu laſſen. Nach älterer germaniſcher ſittlicher und rechtlicher Anſchauung war auch eine Definition des Mordes in Geltung, die, wenn ihre bloße Definitionsnatur unberückſichtigt gelaſſen wird, Wundt beſtimmen müßte, zu ſagen, daß noch vor dieſer relativ kurzen Zeit der Mord in Deutſchland eine erlaubte Handlung war. Es wurde zu dieſer Zeit nur ungefähr das als Mord angeſehen, was wir heute Meuchelmord nennen, wogegen jeder offene Angriff (in der Erwartung, daß ſich die anderen angegriffenen waffentragenden Männer verteidigen werden) und darauf folgende Tötung (mit Vorſatz und Überlegung) nicht als Mord angeſehen wurde. Alſo mit unſeren gegenwärtigen Begriffen von dieſem Handlungstypus dürfen wir nicht an die Geſchichte herantreten, um Wundts Theſe zu prüfen. Dieſer »Relativismus« wäre eben nur wieder die Folge jenes *Abſolutismus der gegenwärtigen Ethik*, ja des gegenwärtigen poſitiven Rechts, von dem wir ſprachen.

Der Wert des menſchlichen Lebens iſt von den Zeiten der Menſchenopfer für die Götter und in ihrem Dienſte bis zu den tiefen, vergeiſtigten Opferideen, die zum Kerne der chriſtlichen Religion gehören, und bis zu der auch heute noch als »gut« geltenden Hingabe des eigenen Lebens an geiſtige Werte (der Erkenntnis, des Glaubens) – ſei es in lebengefährdender Arbeit, ſei es als Märtyrer –, der Freiheit und Ehre des Vaterlandes vor keinem Ethos als der »höchſte« gegeben geweſen. Daß es »der Güter höchſtes nicht« ſei, entſpricht dem gemeinſamen Ethos der Menſchheit. Gewiß iſt dieſer Tatbeſtand für alle biologiſche Ethik unverſtändlich.[1] Müſſen ihr doch alle Werte »höher« als das Leben der vital ſelbſt wieder höchſtwertigen Lebensform, d. i. des Menſchen als Illuſionen oder – wie Friedrich Nietzſche – ihre Annahme als Symptome eines niedergehenden Lebens, ja als die »Reſſentimentwerte« der in dieſem Leben Zukurzgekommenen, oder als falſche Vergaffungen in Werte erſcheinen, die nun – da ihre Lebensrelativität verkannt wird – fälſchlich als abſolute Werte erſcheinen. Aber an der klaren Evidenz, daß der Wert des menſchlichen Lebens eben nicht der höchſte Wert, daß das Sein anderer Werte (der Modalität des geiſtigen und heiligen Wertbereiches angehörig und in ihnen der Eigen- und Fremdwerte, der Individual- und Kollektivwerte, der Perſon- und Sachwerte) dem Sein dieſes Wertes vorzuziehen ſei, wird eben allein ſchon dieſes Prinzip zuſchanden.[2] Andererſeits iſt nicht zu ſehen, wie von dieſen Fundamenten aus der Mord nicht nur von der Tötung eines Menſchen, ſondern auch von der

---

[1] Nicht ſo für die Ethik Wundts, der in der »Förderung der geiſtigen Kulturgüter« das höchſte Prinzip ſittlicher Wertſchätzung erblickt.

[2] Die Ausrede, daß es ſich hier nur um Opfer des Individuallebens für die Lebensgemeinſchaft handle oder des vital ſchwächeren für das ſtärkere Leben, des gemeinen für das edle uſw., gilt nicht. Sie wird erſtens den Intentionen nicht gerecht, die ſolche Opferbereiten faktiſch beſeelen; ſie gilt auch nicht, wo ein ganzes Volk bereit iſt, z. B. für ſeine Freiheit und Ehre zu ſterben; und ſie *widerſpricht* geradezu dem Ethos aller Zeiten, das gerade vom ſtärkeren und edleren Leben Opfer ſolcher Art an *erſter* Stelle fordert; und zwar Opfer auch für ſchwächeres und niedrigeres Leben.

Tötung irgendeines lebendigen Weſens nicht nur wertgraduell, ſondern wertweſensverſchieden iſt.[1]

Schon aus dieſen Gründen darf nicht jede Handlung, darin ein Menſch getötet wird, als »Mord« angeſehen werden, und Einrichtungen, die ſolche gebieten, als ſolche, die den Mord legitimieren. Gewiß liegt dieſem Typus der Sachverhalt, »daß ein Menſch durch eine Handlung getötet wird«, zugrunde. Ohne ihn kein Mord. Schon dieſe Tatſache ſchließt ein, daß die Einheit »Menſch«, wenn nicht der Idee und dem Worte nach, ſo doch dem gefühlsmäßigen Verſtehen nach überhaupt gegeben ſei und ſich z. B. deutlich abhebe vom ſympathetiſchen Verhältnis zu Tieren, etwa dem Vieh und den Haustieren der betr. Gruppe. Dieſes »Menſchſein« muß erblickt ſein, wo von einem Morde auch nur möglicherweiſe die Rede ſein ſoll. Eine Gruppe, ein Stamm, der dieſe Idee nicht beſäße oder das Menſchſein in faktiſchen Menſchen, z. B. an ankommenden Fremden, nicht auffaßte, könnte ſich dieſen gegenüber auch keines Mordes ſchuldig machen, ſo wenig wie der, der einen Menſchen für ein Tier oder einen Baum haltend auf ihn ſchießt. Auch bei pathologiſchem Ausfall dieſes Verſtehens läge nie ein Mord vor. Die Vorprüfung der Ausdehnung jener Verſtehbarkeit des Menſchſeins an verſchiedenen faktiſchen Menſchengruppen und des Maßes der Gegebenheit jener Idee überhaupt, iſt daher eine erſte Bedingung zur Entſcheidung, ob der »Mord« da und dort als erlaubt gilt. Reicht z. B. dieſe Verſtehbarkeit nur auf die Stammesgenoſſen uſw., ſo iſt zwar deren Tötung »Mord«, nicht aber die Tötung Auswärtiger. Aber auch die Tötung eines Menſchen iſt nicht Mord, ſondern nur ſeine Vorausſetzung. Es muß in der Intention der Perſonwert eines Weſens »Menſch« überhaupt gegeben ſein, und eine mögliche Handlungsintention auf deſſen Vernichtung abzielen, wenn von Mord die Rede ſein ſoll. Nehmen wir Beiſpiele.

Wundt denkt vielleicht an die Einrichtung der Menſchenopfer für die Götter, d. h. als ein für abſolut heilig gehaltenes Sein.

---

[1] Das indiſche und beſonders buddhiſtiſche Ethos, das Güte »gegen alles Lebendige« zur Vorſchrift macht und erſt abgeleiteterweiſe auch ſolche gegen das menſchliche Leben, relativiert zwar dieſen Unterſchied; aber nur darum, da es auch die Liebe und Güte überhaupt nur als Weg »zur Erlöſung des Herzens« (ſ. Buddhas Predigten) verſteht, und im Gegenſatze zur biologiſchen Ethik, die den Wert des Lebens als poſitiven Wert, ja als den höchſten anſieht, ihn als negativen Wert betrachtet. In der buddhiſtiſchen Liebesidee hat nicht das »Hin zu einem poſitiven Werte«, ſondern das »Weg von ſich« ſittlich wertvolle Bedeutung. Über die Gefühle und Werte, die das ſittliche Verhältnis zur lebendigen Natur begründen und ihre Unableitbarkeit aus unſeren ſittlich-menſchlichen Beziehungen, ſiehe meine »Sympathiegefühle« S. 55 und d. f.

War dieſe Einrichtung eine Legitimierung des »Mordes«? Sicher nicht! Dieſe Einrichtung beruhte auf dem verſchiedenförmigſten Aberglauben, z. B. daß man hierdurch *ſowohl* den Göttern *als* den Geopferten, ſei es einen Liebesdienſt erweiſe, ſei es eine gerechte Forderung der Götter erfülle. Im erſten Falle pflegten gerade die ſchönſten und edelſten Jünglinge und Jungfrauen und die *geliebteſten* zum Opfer ausgewählt zu werden. Die Intention aber war ſo wenig jenes Verneinen des Seins der *Perſon* und jenes »ſei vernichtet«, welches zum Morde weſentlich gehört, daß es vielmehr die in der Intention von Liebe und Gunſt gelegene Mitintention der *Bejahung* des Seins der Perſon war. Wie wäre es auch ſonſt ein echtes *Opfer* geweſen? Auch in der Erfüllung einer Rechtsforderung unter gewiſſen Bedingungen (ankommende Fremde oder Kriegsgefangene) oder »Verſöhnung der Götter« fehlte die dem Mord weſentliche Handlungsintention der Vernichtung. Daß man aber das Sein und Leben eines Menſchen *irgendwelchen* Nutz- oder Annehmlichkeitsbedürfniſſen opfern dürfe, das war nach dem Ethos *aller* Zeiten ſtets verfehmt und verboten. Natürlich konnte auch dieſe Einrichtung mißbraucht werden zu egoiſtiſchen Zwecken, z. B. um ſich oder ſeiner Familie das Wohlgefallen der Götter[1], der Prieſter, Mächtiger zu erwerben, oder um ſich ſo einen gehaßten Feind vom Leibe zu ſchaffen, oder um ſich ſeines Vermögens, ſeines Weibes uſw. zu verſichern. Dann aber war auch *unter* der Herrſchaft dieſer Einrichtung ſolches Tun gemeiner Mord und die Geſinnung galt als böſe und unfromm. Das Vorzugsgeſetz, daß Lebenswerte Heiligem und geiſtigen Werten, zu denen jene der Rechtsordnung gehören, untergeordnet ſeien, war — obzwar unter abergläubiſchen Vorausſetzungen — auch in dieſer Einrichtung *erfüllt*. Dazu fehlt hier überall nicht nur die Intention des Haſſes und ſeines Weſenskorrelates, die Seinsverneinung, ſondern es fehlte auch in der Handlung die Intention auf Aufhebung des Seins. Häufig war das Töten nur »Verſetzung« in eine andere höhere Seins- und Wertſphäre, an himmliſche Orte, ein Geſchenk ſelbſt noch des *Leibes* der Opfer an die Götter; niemals aber galt es als Aufhebung des Seins der Perſon ſelbſt, was ſchon Idee und Weſen des *Opfers*, das ja die *Hin*gabe eines poſitiv-wertvollen Seins enthält, ausſchließt. Ein Opfern, das das Geopferte vernichtet, iſt eine contradictio in adjecto.

Analoges gilt für die Todesſtrafe. Gewiß iſt ſie (moraliſch) Mord, wo ſie in der Intention der Seinsvernichtung vollzogen iſt, d. h. überall da, wo das Leben des Menſchen ſeinem Sein gleichgeſetzt wird und die Fortdauer der Perſon nicht intuitiv (und ohne »Beweis«) als gegeben gilt.[1]

---

[1] Vgl. die völlig irrige Interpretation der betr. Tatſachen bei Herbert Spencer: Induktionen der Ethik.

Denn Strafe iſt Zufügung eines Übels und Beraubung eines Gutes. Eine Strafe, die den Beſtraften vernichtet, iſt keine Strafe. Nur unter der Vorausſetzung, daß das Leben des Beſtraften ein Gut *für* ihn als Perſon iſt, deren Exiſtenz nicht durch die Wegnahme dieſes Gutes aufgehoben wird, kann ſie »*Strafe*« ſein. Vernichtung eines Menſchen – etwa für die Wohlfahrt der Geſellſchaft – iſt (ethiſch) Mord.[2] Nur da, wo die Intention vorliegt, die Perſon nicht aufzuheben, ſondern mit der Verwirklichung der Rechtsordnung ihr auch *ihr* Recht zuteil werden zu laſſen[3], fehlt der Mordcharakter.[4]

Warum iſt Tötung im Kriege und im Zweikampf kein Mord? Im Falle des Tötens im Kriege (auch im Angriffskriege) fehlt in erſter Linie die Gegebenheit von *Perſonen* in dem, was »der Feind« heißt. Nur als Glied des Kollektivdinges »der Feind«, als eines Komplexes vitaler Macht iſt der Einzelne gegeben; Gegenſtand des Haſſes, des Rachedurſtes uſw. mag der fremde Staat ſein, nicht aber eine ihm angehörige Perſon. Gewiß auch der Kriegszuſtand kann mißbraucht werden zur Tötung z. B. eines perſönlichen Feindes, zu Beraubung und Selbſtbereicherung durch Tötung beſtimmter Perſonen. Dann iſt dies natürlich gemeiner Mord. Wo immer aber im Kriege Perſonen zur Gegebenheit kommen, da iſt ſo wenig eine Intention auf Verneinung und Vernichtung der Perſon gegeben, daß

---

1) Siehe über die verſchiedenen Gegebenheitsarten der perſönlichen Fortdauer meinen Vortrag über die »Idee des Todes und des Fortlebens«. Verlag der Weißen Bücher, Leipzig 1914.

2) Siehe hierzu die auf dieſen ethiſch weſentlichſten Punkt der Frage abzielenden Ausführungen Bismarcks in ſeiner bekannten Rede im preußiſchen Landtag.

3) So erfolgte die Tötung des Ketzers nicht nur zum Schutze des Seelenheils der Geſamtheit, ſondern auch in der Intention, *ſeiner* Seele die Läuterung zu erleichtern.

4) Ich hoffe nicht, den mißverſtändlichen Einwurf zu erhalten, daß unter meinen Vorausſetzungen der Glaube an die Fortdauer der Perſon den Mord ausſchließe. Nicht um das handelt es ſich, was einer »glaubt« (auch »lebendig« glaubt), ſondern darum, was er in der Handlung *intendiert*. Alſo auch nicht darum, wie dieſe Intention entſteht, z. B. aus der *Abſicht* der Beraubung, der Rache uſw., ſondern darum, was in der Handlungsintention ſelbſt ſteckt. Und deren Inhalt iſt auch bei ſolchem Glauben eventuell Vernichtung der Perſon. Kommt die Perſon nicht zur Gegebenheit da, wo ſie es nach der Stufe der ſittlichen Bildung könnte, ſo liegt nicht mehr Mord vor, ſondern Totſchlag.

vielmehr das *ritterliche* Prinzip nicht nur fordert, daß die Perſon ſich eben derſelben Art und demſelben Grade von Gefahr ausſetzt, die ſie bereitet, ſondern auch, daß die *Perſon* des Feindes in ihrem Wertſein und ihrer Exiſtenz mit um ſo *mehr Gunſt bejaht* wird, je tüchtiger und beſſer ſie ſich ſchlägt und zurückſchlägt. Schon die Eingehung eines Zweikampfes finden wir überall an ein beſtimmtes Maß poſitiver Wertſchätzung des Feindes gebunden.[1]

Mord – ſagen wir – ſetzt die Gegebenheit eines Menſchen als *Perſon* und als Träger möglicher *Perſonwerte* voraus. Der ihm zugrundeliegende Wertſachverhalt iſt weſenhaft gebunden an die Handlungsintention der Vernichtung der Perſon. Hieraus iſt auch wohl verſtändlich – ja ſtrenge Folge –, daß überall da, wo Menſchen getötet wurden, die nicht »als Perſon« gegeben waren oder »galten«, dieſe Tötung keinen Mord einſchloß. Dies iſt z. B. der Fall bei der früher geübten indiſchen Witwenverbrennung, eine Einrichtung, deren Möglichkeit nur daraus verſtändlich iſt, daß dem Weibe *gleichzeitig* die Perſonalität (die »Seele«, analog wie bei den Gläubigen Mahomets) abgeſprochen wurde. Die Ehegattin »galt« hier als etwas zur männlichen Perſonalität Zugehöriges. Es iſt weiterhin derſelbe Grund vorhanden, wenn im alten Rom der pater familias einerſeits ſeine Kinder, der freie römiſche Bürger ſeine Sklaven töten konnte – die erſteren »ſo, wie er ſich ſelbſt ein Glied abſchneiden darf«, die letzteren »wie eine Sache« (Mommſen). In beiden Fällen fehlte die Gegebenheit (und rechtliche Zuerkennung) der Perſonalität in den Getöteten. Das Kind iſt nur ein Glied des pater familias, der in der Tötung des Kindes auch ſich ſelbſt als Perſon nicht aufheben will, ſondern nur »ſich ſelbſt verletzt«. Auch der kindliche Willensakt iſt als Teilakt des väterlichen Perſonwillens geſehen. Der Sklave aber iſt als Sache gegeben; ſeine Perſon und ſein Wille ſind »im Herrn« (Ariſtoteles). Auch alle Einrichtungen zwecks Aufrechterhaltung einer beſtimmten Bevölkerungsgröße oder einer gewiſſen Verteilung männlicher und weiblicher Individuen (Tötung Neugeborener, Kinderausſetzung uſw.) ſind von dem Fehlen einer Gegebenheit der Perſonalität der Getöteten begleitet, ſei es, daß die Neugeborenen als noch keiner Perſonalität teilhaft angeſehen wurden, ſondern nur als beſeelte Leiber (gefühlsmäßig) gegeben waren, und die Handlungen als pflichtmäßige Selbſtverletzungen der Familien zugunſten der Erhaltung der Staatsmacht und als Gehorſam gegen den

---

1) Über die ſittliche Berechtigung des Krieges und des Zweikampfes – die ein ganz ſelbſtändiges Thema darſtellt – ſoll hier ſowenig entſchieden ſein, als über jene der Todesſtrafe. Hier handelt es ſich allein um die Klärung der Idee des Mordes.

Staatswillen empfunden wurden; ſei es, daß die perſonale Werteinheit (und ihr autonomer Wille) überhaupt nicht in den menſchlichen Individuen, ſondern in Einheiten wie Familie, Stamm, Gens, Staat, gegeben war. In beiden Fällen fehlt der Wertſachverhalt des Mordes. Tötung eines Menſchen (als Lebeweſen) iſt weiterhin auch die Abtreibung, die doch nirgends als Mord galt (eine Tatſache, die keine »biologiſche« Ethik erklären kann). Sie galt und gilt es nicht, weil der Embryo nicht als Perſonalität gegeben iſt. Im älteren Rom war er – bekanntlich – nicht einmal als ſelbſtändige menſchliche Lebenseinheit gegeben, und blieb daher die Abtreibung als auf die »viscera« der Mutter gerichtet, ſtraflos. Abtreibung war hier überhaupt nicht »Tötung«. In der Kaiſerzeit fing ſie an, als ſolche Einheit anerkannt zu werden und wurde infolgedeſſen beſtraft, aber – bis heute – vom Mord unterſchieden.

Das Geſagte iſt nur als Beiſpiel gemeint. Aber es zeigt, daß der Zuſammenhang einer beſtimmten Handlungsintention mit einem ſcharf umſchriebenen Wertſachverhalt, d. h. ein beſtimmter Typus von »Handeln« und »Handlung« beſteht, der vor allem und jedem echten Ethos als böſe galt und nirgends als »erlaubt«, geſchweige »löblich«. Solchem einheitlichen Typus gegenüber haben aber die wechſelnden poſitiven Geltungseinheiten und Definitionen, unter welchen Bedingungen (nach dem Stande ſittlicher Bildung uſw.) ein Mord anzunehmen ſei, d. h. ein realer Fall dieſes Weſens-Typus, nur die Bedeutung pragmatiſcher Kriterien hinſichtlich deſſen, was als Mord, was als eine faktiſche Realiſierung der Handlungseinheit eines ſolchen Typus jeweilig zu gelten habe. Nicht an dieſe wechſelnden Kriterien (z. B. an die Definition unſeres Strafgeſetzbuches, oder auch nur an die »herrſchende Meinung« über das, was als Mord »zu gelten hat«) darf ſich die Ethik halten. Sie hat zu ſagen, was der Mord iſt, worin ſein Weſen beſteht. Geſchieht die Löſung dieſer ſchwierigen Aufgabe in der rechten Weiſe, ſo vermindert ſich auch hinſichtlich dieſer Typen von böſen und guten Handlungseinheiten das ſcheinbare Beweismaterial des »Relativismus« bis zum Verſchwinden. Nur wer ſich an die wechſelnden Kleider dieſer Typen hält und den Kern vor der Schale nicht ſieht oder meint, daß die Definitionen erſt die Weſenheiten faßbar machen, wenn nicht gar ſie erſt erſchaffen, oder wer das jeweilig gegenwärtige Kleid für das Weſen der Sache hält, kommt auf dieſe allzu billige Weiſe zur Theſe des Relativismus.[1]

---

[1] Sieht man klar das Weſen des Mordes, ſo wird man auch erkennen, daß der Selbſtmord im Unterſchied zum Martyrium und zur Selbſtentleibung

Andererſeits möge dies Beiſpiel zeigen, wie ungegründet die Annahme der formalen Ethik iſt, daß der Satz »*Mord iſt böſe*« – wie alle materialen ſittlichen Werturteile – eine nur faktiſche und relative Bedeutung beſitze, inſofern er zum mindeſten – wie man meint – die menſchliche Organiſation vorausſetze. Die formale Ethik muß folgerichtig annehmen, daß er auch gut ſein könne, wenn nur der Mörder »die Maxime ſeiner Handlung zum Prinzip einer allgemeingültigen Geſetzgebung« für tauglich hält. Iſt *kein* beſtimmter Gehalt der Intention böſe, ſo kann auch *jeder* gut ſein. Und warum ſollte Einer, der ſeinen Selbſthaß und Menſchenhaß zu einem allgemeinen Prinzip ſteigert, und ihn gar noch durch eine Art »Metaphyſik« unterbaut, die das Nichtſein von Perſonen beſſer hält als ihr Sein, ihn nicht mit dem Bewußtſein vollziehen, daß auch jeder das Gleiche tun ſolle? Es wären Fälle von Menſchenmord aufzuzeigen, die dieſer Eventualität erheblich nahekommen. Meint man ernſthaft, es wäre in dieſem Falle der Mord eine ſittlich gute Tat? Auch die Folgerung: da Mord ein Töten einſchließt und ſolches nur an lebendigen Organismen vollzogen werden kann, ſo muß dieſer Satz für »Vernunftweſen« überhaupt ſeinen Sinn verlieren, iſt unrichtig. Da der »Leib« durchaus keine empiriſche Abſtraktion an den irdiſchen Organismen iſt, ſondern ſelbſt eine von deren Daſein unabhängige *Weſenheit* und eine Form des Daſeins, ſo wäre dies ſelbſt dann nicht

---

echter Mord iſt. Denn Handlungsintention auf Vernichtung von Perſon und Perſonwert im Töten macht ſein Weſen aus. Dies gilt für die eigene wie die fremde Perſon; denn Fremdwert iſt nicht höher als Eigenwert. Echter Selbſtmord liegt da und nur da vor, wo die Intention auf die Nichtexiſtenz der Perſon abzielt, und zwar wegen Verluſtes von Gütern, deren Wertart dem Perſonwert untergeordnet iſt, ſeien es geiſtige Sachgüter, vitale Güter, nützliche und angenehme Dinge (Beſitz, ſoziale Freiheit, Lebensgenuß uſw.). Umgekehrt liegt *Martyrium* da vor, wo das Leben und alle auf es relativen Güter für das höhere Gut, die Erhaltung der *geiſtigen Perſon* und ihrer *Selbſtwerte* hingegeben wird, z. B. für Glaubens- und (als »abſolut« gegebene) Erkenntniswerte. Gerade der Selbſtmörder bejaht das Weſen des »Lebens« als höchſten Wert (über den hinaus er keinen anderen kennt) und vernichtet in ſeiner Tat (vermeintlich) ſein *Sein* ſelbſt »als« ſchlechte reale Geſtaltung des von ihm als höchſten Wert bejahten Lebenswertes. Dahingegen gibt der Märtyrer *ſein* Leben, das ihm als *poſitives* Gut gegeben iſt, für ein Gut hin, das ihm *weſenhaft* als »*höher*» als das Leben *überhaupt* gegeben iſt. Indem er *ſein* Leben bejaht, verneint er doch »das« Leben als »höchſten« Wert. Und hier ſcheint es mir keinen Weſensunterſchied zu machen, ob er ſich töten »läßt« oder ſich ſelbſt tötet, ſofern nur die wahre »Selbſtliebe«, d. h. die Sorge für das Heil der eigenen Perſon ſeine Hand führt; im Gegenſatz alſo zum Selbſthaß des Selbſtmörders. In dieſem letzteren Falle liegt nur »Selbſtentleibung« vor, die vom Selbſtmord ſittlich völlig verſchieden iſt.

richtig, wenn der Weſenskern des »Mordes« die Vernichtung eines Leibes einſchlöſſe. Der Satz »gälte« dann, wo immer es leiblich perſönliche Weſen gibt. Aber was den ethiſchen Kern des Wertſachverhaltes ausmacht, das iſt faktiſch die Willensintention einer Perſon auf Vernichtung des Perſonwertes einer anderen. Im Verhältnis zu dieſem Kern iſt das »Töten« ſelbſt nur diejenige Realiſierungsform, die dieſe Intention innerhalb leiblich perſonaler Weſen beſitzt. Und eben darum iſt dieſer Satz innerhalb jedes möglichen Perſonreiches abſolut gültig; ja, es folgt aus dem ſittlichen Weſen Gottes, daß auch Gott – obzwar ſeine unendliche Macht die Vernichtung einer Perſon möglich macht – dieſe Vernichtung nicht wollen kann.

Wir unterlaſſen es hier, die beſonderen Relativitätsdimenſionen der Moralität, der Sitte und des Brauches zu unterſuchen, ſowie die analogen Unterſuchungen für die Rechtsordnung anzuſtellen. Doch heben wir hervor, daß auch die Rechtsgeſchichte ein Lehrſtück über die Dimenſionen der Relativität der Rechtsbildungen als Grundlage nicht miſſen kann, ſofern ſie richtig betrieben werden ſoll.[1]

7. Die ſog. Gewiſſensſubjektivität der ſittlichen Werte.

Daß der Begriff der »Subjektivität« der Werte eine andere Bedeutung hat als der ihrer Daſeinsrelativität wurde früher ſchon ausdrücklich hervorgehoben. So eingehend wir uns nun auch mit beiden Problemen beſchäftigt hatten, ſo wäre doch dieſe Erörterung unvollſtändig, wenn wir nicht noch eine Form der Lehre von der Subjektivität der ſittlichen Werte erörtern würden, die vom Begriffe des Gewiſſens ihren Ausgang nimmt.

Keine Behauptung tritt heute als »ſelbſtverſtändlicher« auf und erfreut ſich eines allgemeineren Anſehens, als die Lehre, daß alle ſittlichen Werturteile »ſubjektiv« ſeien, es ſchon darum ſeien, da ſie auf Ausſagen des »Gewiſſens« beruhen, und das anerkannte »Prinzip der Gewiſſensfreiheit« eine Korrektur der Gewiſſensausſage durch eine andere Inſtanz der Einſicht ausſchließe.

1. Unter den Gründen, die zur Lehre von der Subjektivität ſittlicher Werte führten, ſteht an erſter Stelle die Tatſache, daß es ſchwerer iſt, objektive Werte zu erkennen und zu beurteilen, als andere gegenſtändliche Inhalte. »Schwerer« in dem Sinne, daß es hier eine größere Anzahl und ſtärkere Täuſchungsmotive zu über-

---

1) In dieſer Sphäre verſuchte A. Reinach in ausgezeichneter Weiſe Abſolutes von Relativem abzugrenzen in ſeiner Arbeit über »Die aprioriſchen Grundlagen des bürgerlichen Rechts«, Jahrbuch für Philoſophie und phänomenologiſche Forſchung I, 2.

winden gibt als im Falle ſonſtiger theoretiſcher Erkenntnis. Nicht alſo weil Werte nur Symbole wären für die *Intereſſen* und ihren *Kampf* – wie der ethiſche Nominalismus meint –, ſondern weil ſchon ihre Erfaſſung einen ſtärkeren Kampf gegen *unſere* Intereſſen vorausſetzt und der erfolgreiche Kampf weit ſeltener iſt, als im Falle ſonſtiger Erkenntnis, kommt es leichter zu einer *Verwechſlung* zwiſchen dem, was uns unſere Intereſſen ſuggerieren und dem Inhalt objektiver Werterkenntnis. Der Grund aber für dieſe Tatſache liegt darin, daß unſere Erkenntnis ſittlicher Werte in unmittelbarerer Verknüpfung mit unſerem Willensleben ſteht, wie unſere theoretiſche Erkenntnis.

Dieſer Umſtand bedingt eine Reihe von Motiven der *Werttäuſchung*, die weit verbreiteter ſind, als alle anderen Täuſchungsmotive. Es iſt eine ſehr merkwürdige Erſcheinung, daß der ethiſche Skeptizismus weit verbreiteter iſt als der theoretiſch logiſche. Gleichwohl ſind die Differenzen des theoretiſchen Weltbildes[1] nicht weniger groß, ja ſie ſind vielleicht noch weit größer geweſen als die jeweilig herrſchenden Moralſyſteme. Was iſt dann der Grund dieſer Erſcheinung? Ich ſehe den Grund hierfür darin, daß hinſichtlich der ethiſchen Werte unſer Differenz*bewußtſein* im Einzelfalle viel feiner reagiert als hinſichtlich theoretiſcher Unterſchiede unſerer Anſichten und Urteile. Und dies hat wieder ſeinen Grund darin, daß wir generell die Gemeinſamkeit unſerer ethiſchen Werturteile zu *überſchätzen* neigen, eine Überſchätzung, die daher rührt, daß wir alle von Hauſe aus dazu neigen, unſere Handlungen dadurch zu rechtfertigen und zu entſchuldigen, daß ein »Anderer auch ſo gehandelt hat«. Schon die Kinder pflegen hierdurch ihre Schritte zu rechtfertigen. Abweichung in Wertfragen von Anderen *beunruhigt* uns weit ſtärker, als Abweichung in Fragen der Theorie, und dieſe *Beunruhigung* iſt es, die uns den Beſtand von Differenzen mehr ins *Auge fallen läßt* als dort. Der Skeptizismus iſt dann die Folge jener auf unſerer Schwäche, in ſittlichen Wertfragen nicht allein ſtehen zu können, ſondern uns überallhin ängſtlich umzuſehen, ob der Andere denn auch ebenſo fühlt und denkt, beruhenden *Enttäuſchung* darüber, daß wir die erwartete und geſuchte Gemeinſamkeit hier ſo oft nicht finden. So kommen wir leicht zu dem Satze: Alle ſittlichen Werte ſind »ſubjektiv«. Dieſe Neigung nach ſozialem Anhalt iſt ſogar ſo groß, daß ſie Kant ſo weit von der Wahrheit abirren ließ, daß er die bloße Verallgemeinerungsfähigkeit einer Maxime des Wollens zum Maßſtab ihrer ſittlichen Richtigkeit machen wollte. Nun iſt es zwar wünſchenswert, daß eine Maxime, die in ſich ſelbſt ein Gutes befiehlt, auch auf alle verallgemeinert werde (ſoweit ſie nicht von Hauſe aus nur für ein Individuum oder eine Klaſſe ſolcher gemeint iſt): Aber die bloße Verallgemeinerungsfähigkeit von Fall zu Fall und von Menſch zu Menſch macht ſie nicht im mindeſten ſittlich gut! Ja, es wird ſich uns ſpäter zeigen, daß es eine Evidenz gibt in der ſtreng objektiven Einſicht, daß ein beſtimmtes Wollen, Handeln, Sein nur für ein Individuum, z. B. für »mich« gut iſt, und nicht verallgemeinert werden kann; ja noch mehr: daß eine ſittliche Einſicht in die reinen, puren und abſoluten ſittlichen Werte eines Seins und Verhaltens, je adäquater ſie dies iſt (d.h. alſo je »objektiver« ſie iſt), ſtets und notwendig dieſen auf Individuen eingeſchränkten Charakter an ſich tragen muß.[1] Dieſer Ausſchluß der Verallgemeinerungsfähigkeit der »Maxime« kann alſo nicht nur ſtattfinden, unbeſchadet der ſtrengen Objektivität und des verpflichtenden Charakters dieſer Einſicht; ſondern er muß es ſogar in dem Maße, als es ſich um die letzte und evidente und volladäquate ſtrengſte Einſicht in das abſolut Gute ſelbſt, und nicht nur um Regeln handelt, die für die Unterdrückung von Impulſen gelten, welche die bloße Fähigkeit zu dieſer Einſicht trüben und entſtellen. Die Idee einer individuell verbindlichen Gewiſſensausſage, deren Inhalt iſt: »Das iſt dein und nur dein Gutes, was immer das Gute für andere ſei«, muß ſelbſtverſtändlich als ſich widerſprechend verworfen werden, wenn man den objektiven und einſichtigen Wert des Guten fälſchlich auf bloße mögliche Allgemeingültigkeit einer Maxime zurückführen zu können glaubt. Dann allerdings müßte eine Einſicht in das, was »für mich« zu tun und zu wollen gut iſt, auch ohne weiteres den Charakter einer nur »ſubjektiven Einbildung« tragen, oder eines aller Einſichtigkeit mangelnden ſubjektiven Impulſes. Faktiſch aber iſt es umgekehrt gerade jene ſkeptiſche, nach ſozialer Anlehnung durſtige Tendenz, jenes primäre Mißtrauen in die echte Objektivität und Einſichtigkeit des ſittlich Guten, die zu dem Nomismus führt, nach dem erſt die Idee einer möglicherweiſe allgemeingültigen Norm die Einſicht in das Gute — alſo auch »des für mich Guten« — aus ſich hervorgehen laſſen ſoll. Die Allgemeingültigkeit und die Fähigkeit zur Verallgemeinerung, die einer Wertſchätzung innewohnt, ſoll nun zu einer Art Erſatz dafür werden, daß unſere Beurteilungen in anſchaulich gegebenen, evident objektiven Werten keine Erfüllung finden können. Pſychologiſch und hiſtoriſch geſehen iſt dieſes Vorgehen allerdings ein ſtrenger Ausdruck für die Herkunft der Werturteile, die unſeren heute geltenden Moralkodex geſtaltet haben: d. h. ſeiner Herkunft aus den Gruppen der Inſtinkt- und Gefühlsſchwachen und ihres »désordre du cœur«.[1]

---

[1] Z. B. des Himmelsbildes.

---

[1] Vgl. das folgende Kapitel über »Perſon«.

Es iſt alſo das Minderwertigkeitsgefühl und -bewußtſein unter der Herrſchaft der objektiven Werte, welches zu jener Art von Racheakt an den Werten überhaupt führte, der im Satze gipfelt: »Alle« Werte ſind ja »nur« ſubjektiv! Es iſt die geheime und tiefe Erfahrung der Ohnmacht, ſie zu realiſieren und unter ihrer Anerkennung etwas zu gelten, und das hieraus folgende Depreſſionsgefühl, was zur Annahme ihrer vermeintlichen »Subjektivität« führte; reſp. zur Umdeutung ihrer echten Objektivität in »allgemeingültige Subjektivität«.

2. Die herrſchende Meinung von der Subjektivität der Werte vermummt ſich heute gerne unter das Pathos eines Namens, der wie ein Trompetenſtoß die geſamten ſittlichen Tendenzen der neueren Zeit zu ſammeln ſcheint: Er heißt »Gewiſſensfreiheit«. Auch wir nehmen an, daß damit irgend etwas Großes, Wichtiges, etwas, das aufrechtzuerhalten und zu bewahren iſt, gemeint iſt. Aber ehe wir dafür »eintreten«, »kämpfen« uſw., erlauben wir uns zuerſt zu fragen, was es iſt.

Auguſte Comte, der das Prinzip der Gewiſſensfreiheit (mit jenem der Volksſouveränität zuſammen) zu den Grundlagen der von ihm ſog. »metaphyſiſchen«, »negativen« und »kritiſchen« Epoche zählt, die nach ſeinem Geſamturteil die nichtigſte und weſenloſeſte der Epochen iſt, die er welthiſtoriſch unterſcheidet, und die nach ſeiner Überzeugung von der »poſitiven« Epoche abgelöſt werden wird, ſtellt einmal die Frage: Gibt es in den Wiſſenſchaften, die zu ſtrengen Einſichten gelangen, vielleicht ſo etwas wie eine Freiheit der Annahme und Verwerfung? Gibt es dies in der Mathematik, der Phyſik, Chemie, ja auch nur der Biologie? Überall folgen hier die Menſchen den Ergebniſſen der Wiſſenſchaft und ſchenken dem Urteil der betreffenden Gelehrten Glauben und Vertrauen. Dieſe grundſätzliche Abweichung in Sachen der Moral, die durch das Prinzip der Gewiſſensfreiheit zum Ausdruck gelangt, nach dem jeder Beliebige das Recht haben ſoll, zu ſagen und zu beſtimmen, was gut und böſe ſei, könne daher nur als ein Ausdruck der inneren moraliſchen Anarchie des metaphyſiſch-kritiſchen Zeitalters angeſehen werden. Es ſei das Prinzip der Gewiſſensfreiheit kein poſitives und ſchaffendes, ſondern ein auflöſendes, negatives Prinzip, das im »poſitiven Zeitalter« durch objektive und bindende Einſicht in das, was

---

1) Siehe hierzu: Reſſentiment und ſittliches Werturteil, S. 342.

gut und böſe ſei, erſetzt werden müſſe.[1] Dieſe Bemerkung enthält Wahres und Falſches in ſonderbarer Miſchung. Zutreffend iſt ohne Zweifel, daß das Prinzip der »Gewiſſensfreiheit« häufig ſo angewandt wird, daß es nur ein Ausdruck iſt für das Bewußtſein, es fehle in ſittlichen Fragen diejenige mögliche Objektivität der Löſung, die man Problemen der theoretiſchen Erkenntnis bereitwillig zubilligt. Auch Comte durchſchaut den désordre du cœur dieſer Zeit. Gleichwohl iſt ſeine Analogiſierung der ſittlichen Erkenntnis mit den von ihm genannten Wiſſenſchaften eine irrige, (wie uns ſofort unſer Empfinden ſagt), und gleichzeitig wirft Comte mit jener falſchen Sinngebung und Anwendung des Prinzips auch denjenigen Sinn weg, der ihm gebührt und in dem es in jedem denkbaren »Zeitalter« Anerkennung und Ehrfurcht verdient. Was unter »Gewiſſensfreiheit« zu verſtehen ſei, hängt daran, was man unter »Gewiſſen« verſteht.

Zunächſt iſt »Gewiſſen« nicht gleichbedeutend mit ſittlicher Einſicht, oder auch nur »Fähigkeit« zu ſolcher. Während die evidente Einſicht in das, was gut und böſe iſt, weſenhaft nicht täuſchen kann (ſondern nur Täuſchungen darüber möglich ſind, daß eine ſolche vorliege), gibt es auch »Gewiſſenstäuſchungen«. Man kann die Tatſache der »Gewiſſenstäuſchung« nicht mit der Einrede abtun (wie z.B. J.G.Fichte und Fries), daß es nur darüber Täuſchungen geben kann, ob es das Gewiſſen iſt, oder ein anderes Gefühl oder Impuls, die uns das zuflüſtern, was wir (nur fälſchlich) für Ausſage des Gewiſſens hielten. Wäre das »Gewiſſen« freilich eine abſolut letzte Inſtanz, an die letzte Berufung in ſittlichen Fragen erginge, ſo müßte man ſchließen, daß es einer Täuſchung unfähig wäre; es wäre dann auch jeder Kritik auf dem Weg einer anderen Einſicht, z. B. der unmittelbaren Einſicht in das objektiv Gute, erſt recht der Einſicht, die über die Wege der autoritativen und traditionellen Ökonomiſierungsformen ſittlicher Einſicht gewonnen werden können, enthoben. Aber dieſe Rolle kommt dem Gewiſſen nicht zu. Auch das »Gewiſſen« iſt wertvoller oder weniger wertvoll, je nachdem es das objektiv und einſichtig Gute iſt, das es rät oder nicht. Es iſt ſelbſt noch ein Träger, nicht letzte Quelle ſittlicher Werte. Es gibt gewiſſenloſe Menſchen, nicht nur in dem Sinne des Worts, daß ſie jene »Stimme« nicht beachten, oder ihr keine praktiſche Folge geben uſw., ihre Klarheit durch Triebimpulſe überwinden laſſen, ſondern auch in dem Sinne, daß die »Stimme« ſelbſt nicht oder nur ſchwach vorhanden iſt.

---

[1] Analog urteilt über das Prinzip J. Bentham in ſeiner Deontologie.

Der Unterſchied der Nichtbeachtung einer Gewiſſensregung[1] und einer Gewiſſenstäuſchung wird in allen Fällen klar, wo erſt die nach der Handlung eintretende Korrektur, oder der Tadel von anderer Seite ein Bewußtſein der Schlechtigkeit des betreffenden Verhaltens hervorruft und die klare Erinnerung gleichwohl ſagt, daß man ſich »dabei gar nichts Schlechtes gedacht habe«; desgleichen da, wo ein höherwertiges Verhalten einem erſt von anderer Seite gezeigt wird, und man nun erſt von dieſer neuen Einſicht aus das eigene Verhalten »als« ſchlecht fühlt und beurteilt.

Dazu tritt, daß das Gewiſſen — ſeinem Wortſinne nach — weſentlich negativ funktioniert. Es ſtellt als ſchlecht dar, als nichtſeinſollend, es »erhebt Einſpruch« uſw. Sagen wir: »das Gewiſſen regt ſich«, ſo bedeutet dies ohne weiteres ſoviel wie: Es wehrt ſich etwas gegen das betreffende Verhalten, nie aber: das Gewiſſen ſagte, es ſei etwas gut. Darum iſt auch das »ſchlechte Gewiſſen« eine entſchieden poſitivere Erſcheinung wie das »gute Gewiſſen«, das für ein beſtimmtes, ſittlich in Frage geſtelltes Verhalten eigentlich nur das erlebte Fehlen und der erlebte Mangel des »ſchlechten Gewiſſens« iſt. Auch vor einer Willensentſcheidung, wenn man mit ſeinem »Gewiſſen zu Rate geht«, »warnt« und »verbietet« das Gewiſſen mehr, als es empfiehlt oder gebietet. So hat es keine urſprünglich poſitive Einſicht gebende, ſondern nur eine kritiſche, teils warnende, teils richtende Funktion.

Es iſt als der Inbegriff deſſen, was die eigene individuelle Erkenntnisbetätigung und ſittliche Erfahrung zur ſittlichen Einſicht beiträgt — im Unterſchied zu der in Überlieferung und der in Autorität und Tradition gleichſam kumulierten und aufgeſtapelten Erkenntnis dieſer Art —, alſo auch nur eine Ökonomiſierungsform der letzten ſittlichen Einſicht unter anderen; und nur ein Zuſammenwirken ſeiner mit den Sätzen der Autorität und den Gehalten der Tradition, ſowie eine gegenſeitige Korrektur all dieſer nur ſubjektiven Erkenntnisquellen garantiert ein Höchſtmaß der ſubjektiven Gewinnung dieſer Einſicht (im durchſchnittlichen Falle). Alle dieſe Quellen der ſittlichen Einſicht aber ſind appellabel durch die Einſicht ſelbſt, durch die evidente Selbſtgegebenheit deſſen, was gut iſt und was nicht. Wird aber das »Gewiſſen« zum ſcheinbaren Erſatz der ſittlichen Einſicht, ſo muß das Prinzip »der Gewiſſensfreiheit« allerdings auch zum

---

[1] Die Ethnologen beſtätigen, daß ſich nicht bei allen Naturvölkern »Gewiſſensregungen« finden.

Prinzip der »Anarchie in allen ſittlichen Fragen« werden. Jeder kann ſich dann auf ſein »Gewiſſen« berufen und von allen Anderen abſolute Anerkennung fordern für das, was er ſagt.

Zu dieſer vermeintlichen Rolle einer letztappellablen Inſtanz iſt aber das Gewiſſen ſelbſt nur auf ſehr verwickelten Wegen gekommen.

Wir ſehen das Wort »Gewiſſen« ſeit ſeiner erſten ſprachlichen Faſſung im lateiniſchen »conscientia«, wo es noch beides bedeuten kann, »Mitwiſſen« und unſer »Gewiſſen«, einen ſehr verſchiedenen Sinn annehmen, der aber im großen und ganzen die Richtung auf immer größere ſittliche Bedeutung beſitzt. Als die drei Hauptſtufen finde ich folgende: bei den Scholaſtikern wird das Gewiſſen mit der praktiſchen Vernunft (dem Ariſtoteliſchen νοῦς πρακτικός) identifiziert, einem Vermögen, das Normſätze (ſei es durch die Vernunft, ſei es durch Autorität, geboten) auf den Einzelfall (den »casus conscientiae«) anzuwenden hat. In einer zweiten Bedeutung iſt »Gewiſſen« zwar nicht mehr der logiſche Schlußbüttel, als der es hier erſcheint, ſondern teils Warner, teils innerer Richter (ſo auch bei I. Kant, der es von ſeiner »praktiſchen Vernunft«, d. h. der »Vernunft ſelbſt« als praktiſch normierender ſcharf ſcheidet). In einer dritten Bedeutung erhebt es ſich auch über dieſe Funktion und wird zu einem (je nachdem mehr rationellen oder intuitivgefühlsmäßigen) inneren Erkenntnisorgan für Gutes und Schlechtes. Das Motiv aber, durch das es ſeine gegenwärtige Autorität im Sinne der beiden letzteren Bedeutungen erhielt, war eine religiös-metaphyſiſche Deutung der Erlebnisregungen, die ſelbſt erſt vermöge dieſer Deutung zu einem einheitlichen und aller möglichen Täuſchung und Irrung enthobenen Erkenntnis – oder richterlichen Organ für das Gute und Rechte zuſammengefaßt wurden. Dieſe Deutung beſtand darin, daß im »Gewiſſen« ſich die »Stimme Gottes« vernehmbar mache. Erſt vermöge dieſer Deutung (Gott kann natürlich weſenhaft nicht irren und ſich täuſchen) erhielt es den Charakter einer ſolch letztappellablen Inſtanz, und erſt hierdurch wurde jener moderne Sinn des Wortes geſchaffen. Die Deutung kam hier nicht nachträglich hinzu, als könnte das Gewiſſen, auch ohne daß es ſo gedeutet würde, »ſprechen« und ſeine Natur als letzte Inſtanz aufrechthalten! Sondern dieſe Deutung machte es erſt zu jenem vermeintlich unverletzlichen, unbeirrbaren Organ! Mag dann ſpäter (in Zeiten der Auflöſung des religiöſen Bewußtſeins) auch jene Deutung nicht mehr von Allen in allen Fällen bewußt vollzogen worden ſein, die das Wort gebrauchten, ſo iſt doch das Pathos, mit dem die Erklärung: »Dies ſagt mir mein Gewiſſen!« auftritt, ein bloßer Nachklang jener älteren und traditionell überkommenen Deutung, der mit einer völligen dauernden Aufhebung der Deutung auch ſicher ebenſo verſchwinden müßte, wie der Glaube, daß es in uns eine ſolche einheitliche nie irrende Stimme überhaupt gäbe. Das Gewiſſen in dieſem Sinne gehört ſo durchaus zu dem mannigfaltigen Abendrot der untergegangenen Sonne eines religiöſen Glaubens. Erhält ſich daher das Prinzip der Gewiſſensfreiheit – ohne dieſe Deutung –, wie in der neueren Zeit, wo auch z. B. die Atheiſten ſich auf dasſelbe ſtellen und berufen und in ſeinem Namen Forderungen erheben, ſo muß es naturgemäß zum »Prinzip der ſittlichen Anarchie« werden.

3. Noch aus einer anderen Verſchiebung des Gewiſſensbegriffes heraus muß aber dies der Fall ſein. Es gibt ſittliche Einſicht, die auf den ſittlichen Wert allgemeingültiger Normen geht und ſittliche Einſicht, die nur auf das »für« ein Individuum, oder »für« eine Gruppe gleichwohl an ſich Gute geht; und beide ſind von gleicher Strenge und Objektivität. Der berechtigte Sinn des »Gewiſſens« iſt nun eben der, daß es 1. nur die individuelle Ökonomiſierungsform ſittlicher Einſicht, 2. dieſe Einſicht nur inſoweit, und in den Grenzen darſtellt, als ſie auf das »für mich« an ſich Gute gerichtet iſt. Dieſe individuelle Ökonomiſierungsform ſittlicher Einſicht kann natürlich ebenſogut auf das gehen, was allgemeingültig gut und recht iſt. Und andererſeits kann das »für mich« Gute mir nicht nur durch mich, ſondern auch durch einen Anderen (Freund, Autorität uſw.), der mich beſſer kennt, als ich mich ſelbſt kenne, aufgewieſen werden. Von »Gewiſſen« aber iſt – richtig – nur da zu reden, wo es ſich um jenes Plus an nötiger ſittlicher Einſicht handelt, das in den allgemeingültigen Normen weder enthalten iſt, noch es jemals ſein kann und in der ſich erſt der ſittliche Erkenntnisprozeß vollendet; und wo gleichzeitig ich es bin, der zu dieſer Einſicht aus ſich heraus kommt. Der Niederſchlag meiner (aus eigener Lebenserfahrung) ſprießenden Einſicht in das Gute, ſofern es »das Gute für mich« iſt, macht das Weſen des Gewiſſens aus. In dieſem Sinne genommen iſt das Gewiſſen alſo weſenhaft unerſetzlich durch alle möglichen »Normen«, »Sittengeſetze« uſw. Es beginnt ja erſt ſeine Leiſtung, wo ſie aufhören und das Handeln und Wollen ihnen bereits genügt. Es muß daher, je reiner es redet, Jedem für die gleiche Situation etwas Anderes ſagen, und es würde ſicher irren, ſagte es dasſelbe! Für das »Gewiſſen« in dieſem Sinne gilt nun unbedingt das Prinzip der Gewiſſensfreiheit, das alſo beſagt: Es iſt jeder frei bei

Fragen, deren Löſung durch den objektiv allgemeingültigen Teil an einſichtigen Wertſätzen und ſich auf ſie aufbauenden Normen nicht geregelt iſt (und ihrer Natur nach nicht geregelt werden kann), ſeinem Gewiſſen Gehör zu geben. Es iſt alſo das Recht des ſittlichen Individuums als Individuum, das dieſes Prinzip vor falſchen Anſprüchen bloß allgemeingültiger Sittengeſetze ſchützt. Eben damit aber löſt das Gewiſſen und die Gewiſſensfreiheit weder die Idee eines objektiv Guten auf, für deſſen Erkenntnis das »Gewiſſen«, ſofern es das objektiv Gute »für« ein Individuum iſt, ja gerade ein Organ darſtellt, noch Idee und Recht einer allgemeingültigen Einſicht in Hinſicht auch für Alle geltender Wertſätze und Normen. Dieſe ſind vielmehr ganz unabhängig vom »Gewiſſen« einer ſtrengen Einſicht zugänglich, und beſitzen einen von der Gewiſſensanerkennung durch einen Jeden völlig unabhängigen verbindlichen Charakter. »Gewiſſensfreiheit« in echtem Sinne kann daher niemals ausgeſpielt werden gegen eine ſtreng objektive und verbindliche Erkenntnis allgemeingültiger und auch materialer Moralſätze. Sie iſt darum auch ſicher kein »Prinzip der Anarchie« in ſittlichen Fragen. Aber nun iſt es zweifellos, daß der herrſchende Sinn jener Formel durchaus nicht dem entſpricht, was ich eben definierte; ſondern vielmehr dem, was A. Comte im Auge hat. Dieſer »herrſchende Sinn« iſt vielmehr auf die Vorausſetzung aufgebaut, es gäbe »für« das Individuum A und B gar kein verſchiedenes an ſich Gutes; auf die Vorausſetzung alſo, objektiv Gutes müſſe als ſolches auch allgemeingültig ſein! Ja, »gut« werde etwas erſt dadurch, daß es einem zur Allgemeingültigkeit geeigneten Geſetze entſpräche! Und »Gewiſſen« ſoll nun Etwas ſein, was dieſe ihrem Weſen nach »allgemeingültigen Werte und Normen« »frei« bejahen und verneinen, anerkennen und verwerfen darf! Nur in dieſem »Sinne«, der gerade von der Beraubung des ſittlichen Individuums von all ſeinen individuellen, nur ihm zu eigenen Rechten und Pflichten ausgeht, der alſo ſeine ſittliche Depoſſedierung und die Leugnung ſeiner individuellen Würde vorausſetzt, iſt das Prinzip der Gewiſſensfreiheit genau das, was A. Comte ſagt: »Ein Prinzip ſubjektivſter Anarchie in allen ſittlichen Fragen«, der Ausdruck des zum Prinzip erhobenen désordre du cœur! Es muß dann jede ſachkundige Erörterung ſolcher Fragen – die ja nur Sinn hat, wenn es hier objektiv Feſtzuſtellendes überhaupt gibt –, jede Anerkennung auch der Notwendigkeit zu einer Kompetenz zu ſolcher Erörterung a priori unmöglich machen, und Alles dem ſubjektiven »Geſchmack« anheimſtellen! Auf theoretiſche Formeln gebracht wird nun das »Gewiſſen« zu einer »allgemeingültigen Vernunftſtimme«

oder gar zu einer Stimme der ſog. »Gattungsinſtinkte« über die »individuelle Selbſtſucht« uſw. Und indem »Freiheit« auch für dieſes »Gewiſſen« behauptet wird, wird eben hierdurch ſchon die Idee einer objektiven Werteinſicht und Ethik geleugnet. Ja, es iſt die gerade Umkehrung des wahren Sinnes der Gewiſſensfreiheit, die in ſolcher Auffaſſung vorliegt. Wo es faktiſch objektive und allgemeingültige Erkenntnis und daraus fließende Norm und Bindung durch Einſicht und Wahrheit gibt, da iſt nun ſubjektives Belieben in Permanenz erklärt, indem man ſich auf das »Gewiſſen« beruft, wo gemeinſame ſachgemäße Unterſuchung und Erkenntnis allein in Frage kommen ſoll. Wo aber wirklich das »Gewiſſen« zu ſprechen hat als Vehikel individualgültiger, darum aber nicht minder objektiver Einſicht, und auch das Prinzip ſeiner Freiheit gilt, da wird die Bindung des Individuums durch eine ſog. allgemeine Gattungsvernunft, d. h. treffender geſagt, durch die Stimme der durch gegenſeitige Anſteckung zuſtande gekommenen Geſamteinbildung der Meiſten geſetzt, und damit Gewiſſen und Gewiſſensfreiheit ſchon im Prinzip verletzt.

4. Wenn aber Auguſt Comte mit ſeiner Forderung einer objektiven in ihren Reſultaten allgemein verbindlichen Unterſuchung und Erkenntnis deſſen, was gut und böſe iſt, durchaus das Rechte trifft, ſo enthält doch ſeine Analogiſierung mit der Mathematik und Phyſik ein Moment, das der Eigenart dieſes Erkenntnisgebietes nicht gerecht wird. Auch Comte verkennt eben, daß ſich alle ethiſche Erkenntnis zu ſtützen hat auf die im Fühlen und Vorziehen erfolgende »Werterfahrung« – ganz ſo, wie ſich alles theoretiſche Denken auf Sinneserfahrung zu ſtützen hat. An Stelle einer ſo baſierten Ethik ſetzt auch er nur – wie alle Poſitiviſten – eine Technologie des auf die allgemeine Wohlfahrt gehenden Handelns, wobei er dieſen Wert als den Grundwert vorausſetzt. Nun macht aber – wie ich zeigte – die Tatſache, daß ſich ethiſche Erkenntnis nach ſtrengen Geſetzen des »Fühlens« vollzieht, die Ethik durchaus nicht »ſubjektiv«. Wohl aber begründet dieſe Tatſache einen Unterſchied von ſonſtiger »Wiſſenſchaft«, der Comtes Analogie nicht gerecht wird. Wenn wir uns in ethiſchen Fragen nicht in gleicher Weiſe auf die Löſungen verlaſſen, die die Forſcher und Lehrer der Moral geben, wie in der Aſtronomie auf die Aſtronomen, ſo liegt dies daran, daß alle »Ethik« die ſittliche Einſicht als Evidenz im Fühlen, Vorziehen, Lieben, Haſſen bereits vorausſetzt. Schon dieſen Tatbeſtand verkennt aller Poſitivismus, indem er die Ethik ſelbſt auf Biologie und Geſchichte, oder Soziologie gründen will. Die ſubjektive Befähigung zu dieſer Einſicht ſelbſt

aber iſt – ganz abgeſehen von den Unterſchieden der ſog. »Begabung« zu ihr – an Bedingungen geknüpft, die mit jenen, die für die Befähigung zu wiſſenſchaftlicher, ja theoretiſcher Erkenntnis überhaupt beſtehen, unvergleichbar ſind. Vermöge der Tatſache, daß zu den für alle Erkenntnis beſtehenden Täuſchungsquellen hier noch *alle* diejenigen hinzutreten, die in den Intereſſen der Individuen und Gruppen wurzeln, ſetzt die ſubjektive Befähigung zur ſittlichen Einſicht etwas voraus, was andererſeits doch erſt die *Frucht* der ſittlichen Einſicht ſein kann: Ein ganzes Syſtem von Mitteln, jene Täuſchungsquellen zu verſtopfen, um hierdurch ſittliche Einſicht zu ermöglichen; d. h. wir ſtehen hier vor der Antinomie, die ſich ſchon Ariſtoteles ſo klar zum Bewußtſein brachte. Sittliche Einſicht iſt notwendig, um ein gutes Leben zu führen (gut zu wollen und zu handeln). Ein gutes Leben iſt notwendig, um die Täuſchungsquellen ſittlicher Einſicht auszurotten, um die ihr Zuſtandekommen hemmende Sophiſtik unſerer Intereſſen und die ſtets bereitliegende Tendenz, unſere Werturteile unſerem faktiſchen Wollen und Handeln anzupaſſen (desgleichen unſeren Schwächen, Mängeln, Fehlern uſw.) aufzuheben. Die theoretiſche Löſung dieſer Antinomie beſteht darin, daß alles gute Sein, Leben, Wollen, Handeln weſensgeſetzmäßig den *Beſtand ſittlicher Einſicht* ſelbſt (nicht aber eine »Ethik«) vorausſetzt, daß aber die ſubjektive *Befähigung* zu dieſer Einſicht ihrerſeits ſelbſt ſchon das gute Sein und Leben vorausſetzt. Hierzu finden wir in der theoretiſchen Erkenntnis, die es mit dieſen Täuſchungsquellen nicht zu tun hat, keine Analogie. Innerhalb der ſittlichen Wertreihe ſelbſt entſpringt aus dieſem prinzipiellen Verhältnis von ſittlicher Einſicht zu ſittlichem Leben der ſittliche Eigenwert einer Veranſtaltung, durch welche der Gehalt des jeweiligen Beſtandes von ſittlicher Einſicht der ſittlich Beſten[1] zunächſt durch bloßen Befehl und Rat als Norm Allen (auch den Trägern der Autorität als Individuen ſelbſt noch) vorgeſchrieben und geraten wird: der ſittliche Eigenwert der *Autorität* als ſolcher (unabhängig noch von der Frage, in welcher faktiſchen Autorität ſich dieſer Wert darſtelle, und wodurch die echte und unechte Autorität, oder die widerſittliche Gewalt unterſcheidbar ſei). Ich brauche nicht zu ſagen, daß mit dieſen Sätzen die ſog. Autoritätsethik, die Gehalt und Weſen von »gut« und »böſe« ſelbſt auf Normen und Befehle einer Autorität gründen will (Hobbes, die Skotiſten, Kirchmann uſw.), gerade in ihrer ganzen Sinnwidrigkeit gekennzeichnet iſt. Gerade ſie iſt es ja, die den ſittlichen Eigenwert der *Autorität* leugnet, indem ſie die ſittliche Einſicht durch deren Befehle erſetzen möchte. Wäre gut und böſe, was eine Autorität ſo definiert, ſo könnte der Autorität ſelbſt ja eben kein einſichtig ſittlicher Wert zukommen. Befehl und Gehorſam müſſen dann gleichmäßig »blind« ſein. Der ſittliche Eigenwert der Autorität als ſolcher iſt aber ſelbſt noch ein *einſichtiger* ſittlicher Satz. Während es in Problemen der theoretiſchen Erkenntnis keinerlei »Autorität« gibt, und deren etwaigen faktiſchen Anſprüchen mit Recht das Prinzip der »Freiheit der Forſchung« entgegengehalten wird, iſt innerhalb der geſamten Sphäre ſittlicher Problematik das Sein einer Autorität gerade die unumgängliche Bedingung dafür, daß die in ſich einſichtigen ſittlichen Wertſchätzungen und die auf ſie gebauten Forderungen auch zu faktiſcher Einſicht zu gelangen vermögen, indem ſie *zuerſt* einſichtslos auf deren bloße Befehle hin praktiſch vollzogen werden. Aber auch bei dieſem puren Gehorſam gegen die Autorität iſt die Vorausſetzung, daß der ſittliche Wert der befehlenden Autorität, oder ſchärfer geſagt, die echte autoritative Natur der den Befehl erteilenden Inſtitution dem Gehorchenden ſelbſt noch einſichtig ſei. Das unterſcheidet die Autorität von jeder bloßen Macht und Gewalt, daß eine Perſon nur Autorität für denjenigen beſitzen kann, dem noch einſichtig iſt, es habe dieſe Perſon eine tiefere und reichere ſittliche Einſicht, als er ſelbſt beſitzt. Auf dieſer Einſicht beruht das ſittliche »*Vertrauen*« zu der Autorität, in dem ihre Exiſtenz weſenhaft gründet, und mit deſſen Wegnahme ſie zu einer außerſittlichen Macht und Gewalt wird. Die Grenze aller Autorität aber liegt an der Sphäre, in der das *Gewiſſen als eigentümliche* Quelle der Einſicht waltet. Alle Autorität hat es nur mit dem *allgemeingültig* einſichtig Guten zu tun, niemals mit dem *individualgültig* einſichtig Guten. Jedes Eindringen ihrer Befehle in die Wertſphäre, die über die allgemeingültigen Werte hinausreicht, macht ihre Befehle widerſittlich.

---

[1] D. h. derer, deren Perſonſein ſelbſt als gut zur ſittlichen Einſicht gelangt iſt.

8. Zur Schichtung des emotionalen Lebens.

Für Kants Vorausſetzungen über das Weſen des emotionalen Lebens war es nicht nur ſelbſtverſtändlich, daß alle materiale Wertethik zugleich Eudaimonismus ſein müſſe, ſondern auch, daß ſie Hedonismus ſein müſſe, d. h. daß die Beziehung der Dinge und Handlungen auf ſinnliche Luſt (bei aller materialer Wertſchätzung) den Sinn der Schätzung mache. Nun hatten wir geſehen, daß keinerlei Beziehung auf Gefühlszuſtände irgendwelcher Art, ſeien ſie ſinnlich oder nicht, Werte und ſittliche Werte im beſonderen je konſtituieren oder gar ſchaffen kann. Das ſchließt aber nicht aus, daß ſowohl die Gefühlsintentionen als die Gefühlszuſtände der ſittlichen Subjekte mit dem ſittlichen Werte der Perſonen, ihrer Akte, ihres Wollens und Handelns in Weſensbeziehungen ſtehen, durch deren Erkenntnis das alte Problem von »Glück und Sittlichkeit« eine erheblich andersartige Löſung finden kann als jene iſt, die Kant (und andere ältere Denker) ihm gaben. Es iſt nicht möglich, an dieſer Stelle die Phänomenologie des emotionalen Lebens ſo weit zu entwickeln, daß die ganze Fülle der auch nur für die Ethik relevanten Fragen einer Löſung näher geführt werden könnte. Aber einige Grundgeſetze, die wir gefunden zu haben meinen, ſollen, ſoweit ſie für das ethiſche Problem von Bedeutung ſind, hier aufgeführt werden.

Auch für eine Ethik, die den Satz verwirft, daß der Menſch nach der Realiſierung von Gefühlszuſtänden ſtrebe, ohne ein Wertbewußtſein von dem Erſtrebten zu beſitzen, und die (gemäß dem früher angeführten Vorzugsgeſetz, nach dem alle Zuſtandswerte den Perſon-, Akt-, Funktions- und Handlungswerten untergeordnet ſind) auch den Satz verwirft, er *ſolle* nach Glück ſtreben, bleiben doch noch zwei große Fragen: Die erſte betrifft den Zuſammenhang der Gefühlszuſtände und ihrer Grundarten mit dem ſittlichen Werte der Perſon, ihres Wollens und Handelns, d. h. die Frage, ob mit dem ſittlichen Sein und Verhalten nicht auch weſensnotwendig das Sein beſtimmter Gefühle verbunden iſt, mit dem poſitivwertigen auch poſitive und poſitivwertige, mit dem negativwertigen auch negative und negativwertige, mit dem höherwertigen Verhalten Gefühle einer anderen Schicht und Art als mit dem niederwertigen uſw., — oder ob dieſe Verbindung eine bloß empiriſch-zufällige iſt; oder ob endlich — wie Kant mit den Stoikern meint — nur eine Verbindung des *Sollens* und der »*Würdigkeit*« beſtehe, die der Gute z. B. beſitze, auch glücklich zu ſein.[1] Eine zweite Frage iſt, welche weſensnotwendige Rolle die Gefühlszuſtände und ihre Arten nicht als *Ziele* des Strebens und Wollens, Werte zu realiſieren, wohl aber als erlebbare *Quellen* ſolchen Strebens ſpielen, und zwar des Strebens nach Werten einer jeweilig beſtimmten Rangſtufe. Dieſe *letzte* Frage iſt allzuhäufig mit jener des ſog. Eudaimonismus verknüpft worden. Und doch hat der von vielen großen Menſchen anerkannte Satz, daß nur der glückſelige Menſch auch ſittlich gut wollen und handeln könne[1], mit dem Eudaimonismus, d. h. der Lehre, es ſei Glück ein Strebensziel und *das* erſtrebenswerteſte Ziel, nicht das mindeſte zu tun. Es könnte ja eben ſein, daß die Glückſeligkeit zwar die notwendige Begleiterſcheinung alles guten Perſonſeins, und außerdem die weſensnotwendige »Quelle« alles guten *Verhaltens* iſt, daß ſie aber gleichzeitig nie – ja vielleicht ſogar *ebendeswegen* nie – Ziel und Zweck des Strebens, Wollens und Handelns ſein darf.

---

[1] Das Vernunftpoſtulat eines höchſten Gutes und eines ſittlichen Weltordners baut ſich bei Kant bekanntlich auf dieſe Sollensverknüpfung auf.

Daß in dem uns bekannten emotionalen Leben eine Schichtung beſteht, die nicht in dem zufälligen Daſein der Gefühlsregungen als dieſer und jener liegt, darauf wurde ſchon früher hingewieſen. Es kann zunächſt gar kein Zweifel beſtehen, daß die Tatſachen, welche ſchon eine feiner differenzierende Sprache wie die deutſche mit Seligkeit, Glückſeligkeit, Glücklichſein (das Wort »Glück« wird häufig auch objektiv gebraucht, wie in »Glück haben«), Heiterkeit, Fröhlichkeit, Wohlgefühl, ſinnliche Luſt und Annehmlichkeit bezeichnet, nicht immer dieſelben Arten von Gefühlstatſachen ſind, die etwa nur an Intenſität verſchieden ſeien, oder mit verſchiedenen Empfindungen und verſchiedenen gegenſtändlichen Korrelaten verbunden wären. In dieſen Worten (wie in ihren Gegenteilen »Verzweiflung«, »Elend«, »Unglück«, »Trauer«, »Leid«, »unfroh«, »unangenehm« uſw.) werden vielmehr ſcharf umriſſene *Verſchiedenheiten* der betreffenden poſitiven und negativen Gefühle ſelbſt bezeichnet. Man kann z. B. unmöglich über Vorkommniſſe desſelben Wertverhalts »ſelig« ſein, die einen »unangenehm« berühren uſw.; die Verſchiedenheiten dieſer Gefühle ſcheinen auch verſchiedene Wertverhalte irgendwie zu fordern. Um die Natur dieſer Verſchiedenheit zu erkennen, genügt es nicht, überhaupt verſchiedene Qualitäten der Gefühle anzunehmen, die vom Luſt- und Unluſtcharakter verſchieden ſind, wie das z. B. Lotze und Lipps – mit vollem Rechte, wie uns ſcheint – getan haben. Gewiß iſt Wehmut von Trauer qualitativ verſchieden; aber zwiſchen Trauer (oder Wehmut) und einem peinlichen Hautgefühl beſteht doch noch eine ganz andersartige Verſchiedenheit als die einer Qualität in *dieſem* Sinne. Auf die beſondere Art der Verſchiedenheit ſcheint mir aber die Tatſache hinzudeuten, daß die oben angedeuteten Gefühlsarten in einem und demſelben Bewußtſeinsakt und -moment koexiſtieren können, und zwar am deutlichſten da, wo ſie verſchiedene, d. h. poſitive und negative Charakteriſtik beſitzen. Das iſt zunächſt völlig klar bei den Extremen. Ein Menſch kann ſelig ſein und gleichzeitig einen körperlichen Schmerz erleiden; ja, es kann z. B. für den echten Märtyrer ſeiner Glaubensüberzeugung dieſes Erleiden des Schmerzes ſelbſt ein ſeliges Erleiden ſein; man kann andererſeits »in tiefſter Seele verzweifelt« jegliche ſinnliche Luſt erleben, ja ſogar ichzentriert genießen. Aber man kann auch mitten in einem gefühlten, ſchweren Unglück, z. B. angeſichts eines großen Vermögensverluſtes, »heiter« und »ruhig« ſein, während man unmöglich dabei »froh« ſein kann. Man kann andererſeits unfroh ein gutes Glas Wein trinken und die Blume dieſes Weines genießen. In ſolchen und ähnlichen Fällen wechſeln nicht etwa die Gefühlszuſtände in raſcher Abfolge – wie es iſt, wenn man verſchiedene Wertſeiten eines Vorkommniſſes ins Auge faßt –, ſondern ſie ſind alle zumal gegeben. Ebenſowenig aber vermiſchen ſie ſich zur Einheit eines Total-Gefühlszuſtandes; ſie werden auch nicht nur durch die Verſchiedenheit ihrer objektiven Korrelate auseinandergehalten; dieſe verſchwinden vielmehr häufig aus dem Bewußtſein, ohne daß die weſensdifferenten Gefühlszuſtände mitſchwänden. Die Gefühlszuſtände ſind aber auch auf verſchiedene Weiſe erlebt und gegeben. Man vergegenwärtige ſich ein frohes Lächeln inmitten eines ſchweren Leides im Erleben und im Ausdruck. In dieſer Frohheit bewegen wir uns fühlbar doch aus unſerer zentralen Ichtiefe gleichſam heraus in eine peripherere Schicht unſerer ſeeliſchen Exiſtenz; ob wir hier lange oder kurz verweilen, immer bleibt doch das »tiefe Leid« in jener Ichtiefe liegen, und gibt in dem Wechſel der Gefühlszuſtände auf jener peripheren Schicht unſerem Geſamtzuſtand ſein kernhaftes Gepräge.[1] Und auch die Ausdruckserſcheinungen nehmen teil an dieſem Unterſchied. Ein gramvolles Geſicht bleibt es auch im Lachen, ein heiteres auch im Weinen. Die Nichtvermiſchung zu einem Gefühl, wie ſie bei Gefühlen von ſo verſchiedenen Tiefenlagen beſteht, kann andererſeits geradezu zur Kennzeichnung dafür dienen, daß Gefühle nicht nur von verſchiedener Qualität, ſondern außerdem auch von verſchiedener Tiefe ſind. Es iſt nicht möglich zugleich wehmütig und traurig zu ſein;

---

[1] Dies iſt z. B. eine der Grundideen Luthers — wahrlich keines Eudaimoniſten; auch Spinozas Satz, daß Glück nicht der Lohn der Tugend, ſondern die Tugend ſelbſt iſt und die Quelle aller guten Handlungen iſt, hat keinerlei eudaimoniſtiſchen Sinn; denn der Eudaimoniſt ſieht in der Tugend nur eine Diſpoſition, Glück zu ſchaffen.

---

1) Als Luthers Töchterchen Magdalene geſtorben war, ſagte Luther: »Ich bin ja fröhlich im Geiſt, aber nach dem Fleiſch bin ich ſehr traurig. Ein Wunderding iſt's wiſſen, daß ſie gewiß im Frieden und ihr wohl iſt und doch noch ſo traurig ſein«. (Tiſchreden, Der Tod, 2.)

es wird immer ein Gefühl reſultieren.[1] An ſolcher Tiefe haben nun aber ſowohl die Gefühlsfunktionen und emotionalen Akte wie die Gefühlszuſtände teil. Jene brechen im Erleben aus einer tiefer gelegenen Quelle des Ich hervor, und die Erfüllung der darin enthaltenen Intention gibt gleichzeitig – wo es ſich um Werte handelt – eine tiefere Befriedigung. Dieſe aber haften einerſeits an einer tieferen Schicht des Ich und erfüllen zugleich das Ichzentrum in einer reicheren Weiſe; erſt die Folge hiervon iſt, daß ſie ſich auch über einen mehr oder minder großen Teil der übrigen Bewußtſeinsinhalte färbend und ſie durchleuchtend ausbreiten.

Dieſes phänomenale Merkmal der »Tiefe« des Gefühls finde ich aber nun weſenhaft verbunden mit vier wohl charakteriſierten Stufen des Gefühls, die der Struktur unſerer geſamten menſchlichen Exiſtenz entſprechen. Es gibt: 1. Sinnliche Gefühle oder »Empfindungsgefühle« (Carl Stumpf), 2. Leibgefühle (als Zuſtände) und Lebensgefühle (als Funktionen), 3. rein ſeeliſche Gefühle (reine Ichgefühle), 4. geiſtige Gefühle (Perſönlichkeitsgefühle).

Alle »Gefühle« überhaupt beſitzen eine erlebte Bezogenheit auf das Ich (oder die Perſon), die ſie von anderen Inhalten und Funktionen (Empfinden, Vorſtellen uſw.) ſcheidet, eine Bezogenheit, die prinzipiell verſchieden iſt von jener, die auch ein Vorſtellen, Wollen und Denken begleiten kann. Nicht nur den Zuſtänden, auch den Funktionen kommt ſie zu. Auch wo ich »etwas« fühle, z. B. irgendeinen Wert, da iſt durch die Funktion hindurch der Wert mit mir, dem Fühlenden, inniger verbunden als da, wo ich etwas vorſtelle. Der Unterſchied aber dieſer, allem Emotionalen eigenen Ichbezogenheit von dem »Ich ſtelle vor« liegt vor allem darin, daß hier nicht wie in der Sphäre des Intellektuellen der Subjektivitätscharakter des Erlebens mit der in es eingehenden Tätigkeit ab- und zunimmt. Während alle Art von wachſender Tätigkeit (ſowohl die im Streben als im Aufmerken und ſeinen Unterarten enthaltene) die intellektuellen Inhalte oder Willensprojekte ſtärker und ſtärker an das Ich kettet, tendiert ſie, das Gefühl, da wo ſie und in dem Maße als ſie ſtattfindet, umgekehrt mehr und mehr vom Ich loszulöſen und damit ſeinen Gefühlscharakter mehr und mehr auszulöſchen. Intellektuelle Gehalte müſſen irgendwie vom Ich »gehalten« werden, wenn ſie ſich nicht von ihm ablöſen ſollen. Gefühle ſind von Hauſe aus am Ich; ſie können nur – tätig – ferngehalten werden; d. h. ſie kehren ihrer inneren Tendenz folgend gleichſam automatiſch immer wieder auf das Ich zurück. Eben darum ſind Gefühle als ſolche prinzipiell nicht willkürlich beherrſchbar und lenkbar; ſie werden es erſt indirekt durch Beherrſchung ihrer Urſachen und Wirkungen (Ausdruck, Handlung).

---

[1] Nur bei den ſinnlichen Gefühlen bleiben die Gefühle vermöge ihrer Lokaliſation und Ausdehnung geſchieden.

Aber dieſe generelle Ichbezogenheit der Gefühle iſt bei den obengenannten vier Arten der Gefühle eine grund- und weſensverſchieden charakteriſierte.

Das ſinnliche Gefühl finden wir durch folgende Merkmale ſcharf charakteriſiert:

1. Es iſt im Unterſchied zu allen anderen Gefühlen an beſtimmten Stellen des Leibes als ausgedehnt und lokaliſiert gegeben. Es iſt alſo gegliedert nach den mehr oder weniger klar bewußten Organeinheiten des Leibes (indes nicht erſt auf Grund der äußerlich wahrgenommenen). Es vermag weiter – ohne der »Bewegung« im ſtrengen Sinne teilhaftig zu ſein – ſeinen Ort zu wechſeln, desgleichen ſich mehr oder weniger fühlbar »auszudehnen«, und weitere und fernere Teile des Leibes in Mitleidenſchaft zu ziehen.[1] Dies ſcheint mir bei allen Arten des Schmerzes und der ſinnlichen Annehmlichkeit, z. B. von Speiſen, Getränken, Berührungen, Wolluſt offenſichtlich.

2. Das ſinnliche Gefühl iſt von den zugehörigen Empfindungsinhalten in der Aufmerkſamkeit nicht loszulöſen; es kann nie ein Zweifel ſein, welche Gruppe von ſolchen Inhalten zu ihm gehören; es iſt nie objektlos; aber es hat ſie auch in keiner Weiſe »gegenüber« und iſt ohne jede »Intention« auf ſie. Das drückt der Satz aus: Es iſt weſensnotwendig als Zuſtand gegeben, und nie als Funktion oder Akt. Schon die primitivſte Form der Intentionalität »das Luſt auf etwas haben« fehlt daher den rein ſinnlichen Gefühlen.[2] Wohl können ſie ſelbſt ſowohl zum Gegenſtande z. B. des Genießens und Leidens werden, als ſie in Genießen und Leiden von Wertverhalten in eigenartiger Mitbezogenheit einzugehen vermögen. Aber ſie ſelbſt enthalten

---

[1] Seine Intenſität iſt von der wachſenden Ausdehnung nicht unabhängig variabel; die Ausdehnung wächſt mit der Intenſität, nicht aber die letztere mit der erſteren. Henri Bergſons Verſuch, ſeine Intenſität auf Ausbreitung zurückzuführen (ſiehe Essai sur les données immédiates de la conscience [Paris, F. Alcan, 1904]) ſcheint mir mißlungen.

[2] Schon die vital ſo wichtigen Arten der Kitzelgefühle, die in ſich ſelbſt die Tendenz auf ihre Steigerung und ſchließliche Aufhebung nach Erreichung eines Maximums tragen, und deren Reizgegenſtände ſtets Bewegungscharakter haben müſſen, ſcheiden ſich ſcharf von den rein ſinnlichen Gefühlen.

nichts von dieſen Funktionen. Gleichwohl iſt auch das einfachſte ſinnliche Gefühl nie an eine einzige Empfindung gebunden, ſondern ſtellt im Verhältnis zu den Empfindungsinhalten immer ſchon eine neue *Qualität*, fundiert auf einer Reihe und Ordnung von Empfindungsinhalten dar; es iſt alſo keine Eigenſchaft oder ein »Ton« der Empfindung ſelbſt, der ihr wie Qualität und Intenſität anhaftet. *Seine* Schwellen und Steigerungsverhältniſſe decken ſich denn auch keineswegs mit jenen der Empfindung.[1]

3. Das ſinnliche Gefühl iſt ohne *jede* Perſonbeziehung und iſt ichbezogen erſt auf eine *zwiefach indirekte* Weiſe. Wir finden es weder ſo unmittelbar am Ich haftend vor wie ein rein ſeeliſches Gefühl, z. B. Trauer und Wehmut, Leid und Glück, noch auch unmittelbar das *Leibich* erfüllend und an ihm haftend wie die echten Leibgefühle; dies Leibich ſelbſt iſt nur durch die phänomenale Beziehungstatſache »mein Leib« einſchließlich allem, was als Gefühl zu ihm gehört, auf das ſeeliſche Ich bezogen. Das ſinnliche Gefühl aber iſt auch nicht unmittelbar leibbezogen, d. h. ſo, daß ich es *mit* meinem Leibbewußtſein als emotionale Färbung ſtets gleichzeitig vorfände; vielmehr iſt es fundiert gegeben auf die Gegebenheit ſchon irgendeines abgegrenzten *Teiles* des Leibes, als Zuſtand eben dieſes *Teiles* und erſt durch dieſe doppelte Erlebnisbeziehung iſt es indirekt auch auf das Ich bezogen. Ich fühle es da, »wo« ich die Organeinheit erlebe, deſſen Zuſtand es iſt.[2]

4. Das *ſinnliche* Gefühl iſt ſeinem Weſen nach ein ausſchließlich *aktueller* Tatbeſtand. D. h. es gibt für es keinerlei echte Gefühlserinnerung und Gefühlserwartung, oder – wie wir ſchärfer ſagen wollen – es gibt kein »*Wiederfühlen*«, kein »*Nachfühlen*«, kein »*Vorfühlen*«, desgleichen kein »*Mitfühlen*« eines ſinnlichen Gefühles. Seine ausſchließliche Seinsform iſt die ſeiner Zeit und ſeines Ortes *am* Leibe. Wohl vermögen wir durch Erinnerung und Reproduktion der Gegenſtände, die ſeine Reize waren, ein ähnliches ſinnliches Gefühl an uns (in vermindertem Grade) zur Erſcheinung zu bringen; aber dieſes iſt dann ein *neues* ſinnliches Gefühl und auch als ſolches gegeben; abgeſehen hiervon ſind nur ſeine Urſachen und Wirkungen dem Wiedererleben, Erinnern und Erwarten, nicht aber es ſelbſt zugänglich. Irrig dagegen ſcheint es uns, wenn man von der geſamten emotionalen Sphäre behauptet hat, daß es in ihr über-

---

[1] Zu dieſem Punkte ſiehe auch Kowalewskys Forſchungen, in Loewenfelds »Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens«.

[2] Nur darum wird der Schmerz in das abgetrennte Glied lokaliſiert, weil das Glied noch vermeintlich gegeben iſt.

haupt keine echten Analogien zu den Vorſtellungen, Erinnerungen und Erwartungen gäbe. Denn ein nie erlebtes ſeeliſches Gefühl kann ich mir gefühlsmäßig vor die Seele führen, kann ein nie faktiſch ſo Gefühltes (phantaſiemäßig) durchfühlen – ohne daß das ſo Gegebene deswegen mein aktueller Gefühlszuſtand wird (z. B. im Verſtändnis eines Romans), kann auch nie Gefühltes doch fühlend verſtehen (z. B. als Sünder den Guten, als Guter den Sünder), kann – wenn ich ein Gefühl früher erlebte – es nachfühlen, es fühlend als dasſelbe »wieder durchleben«, kann ſein Wiederkommen vorfühlen, und – was für die Ethik beſonders wichtig iſt – kann es als »dasſelbe« Leid z. B. mitfühlen »mit« einem Anderen. All dem ſind die ſinnlichen Gefühle völlig und weſenhaft entzogen. Sie können noch Reize der Gefühlsanſteckung ſein, nie aber Fundamente des Mitfühlens[1]; ſie können abgeſchwächt als ähnliche wieder auftreten, nie aber erinnert oder (gefühlsmäßig) vorgeſtellt werden. Eben darum muß ihr Reizgegenſtand auch notwendig als »gegenwärtig« gegeben ſein. Gewiß können wir ſinnliche Luſt an einem abweſenden Gegenſtand haben, z. B. an einem Menſchen; aber nur ſo, daß wir ihn uns als gegenwärtig vorſtellen oder phantaſieren, nicht ſo, wie es in der Liebesfreude z. B. iſt, wo der Menſch auch als abweſend vorgeſtellt iſt, und gleichwohl ſein Sein Freude erweckt. Aber auch alle echten Lebensgefühle ſind noch dem Nach-, Vor- und Mitfühlen zugänglich, wie ich anderenorts zeigte. (Siehe Sympathiegefühle, S. 27.)

5. Das ſinnliche Gefühl iſt ſeinem Weſen nach punktuell, undauerhaft und ohne Sinnkontinuität. Für die Punktualität und Undauerhaftigkeit verweiſe ich auf das im erſten Teile Geſagte. Eine Sinnkontinuität aber mangelt ihm ſchon darum, da es zwiſchen ſinnlichen Gefühlen keine Erfüllungszuſammenhänge und keine ſie regierenden Weſenszuſammengehörigkeiten und Widerſtreite gibt. Ein Gefühl, wie z. B. das der Reue, vermag – an welcher Stelle der Zeit die Reue auch einſetze – ein negatives Selbſtwertgefühl auf Grund einer ſchlechten Handlung aufzuheben. Hier liegt ein offenbarer Sinnzuſammenhang vor. Furcht und Hoffen (zwei vitale Gefühlsfunktionen) werden in beſonderen Gefühlen erfüllt, und nicht erfüllt, und verſchwinden eben mit dieſen »Erfüllungen«. Ein rein ſinnliches Gefühl aber »fordert« nichts und »erfüllt« höchſtens ein Streben nach ihm, niemals aber eine andere emotionale Funktion. Es »deutet« weder vor noch zurück, es iſt ohne mögliche

---

[1] Siehe I. Teil.

emotionale Erlebniskonſequenz und ſelbſt keine »erlebte Konſequenz« aus anderen emotionalen Erlebniſſen.

6. Von allen Gefühlen wird das *ſinnliche Gefühl* am *wenigſten* durch Zuwendung der *Aufmerkſamkeit* auf es geſchädigt. Ja, es ſcheint ſich hierdurch überhaupt nicht wie die anderen Gefühle zu verflüchtigen, ſondern ſich durch das Deutlichkeitswachstum ſeiner ſtets mitgegebenen Empfindungsgrundlage indirekt für das Bewußtſein ſowohl zu ſteigern, als abzuheben. *Alle* vitalen Gefühle werden hingegen durch die Zuwendung der Aufmerkſamkeit auf ſie in ihrem normalen Ablauf zum mindeſten geſtört und fungieren ſinnvoll und normal nur jenſeits der Helligkeitsſphären der Aufmerkſamkeit. Alle vitalen Gefühle, die ſtets zugleich unſere *Lebenstätigkeiten ſinnvoll* lenken helfen, gedeihen nur in einem Dunkel, deſſen hegende und fruchtbare Kraft die Aufmerkſamkeit eben zerſtört. Rein ſeeliſche Gefühle aber haben die Tendenz, vor den Strahlen der Aufmerkſamkeit – für deren Arten in verſchiedenem Maße – völlig zu zergehen. Ein Schmerz wird daher durch Abwendung der Aufmerkſamkeit von ihm *leichter* erträglich, z. B. durch Sich-Zerſtreuen, oder durch eine intereſſante Beſchäftigung. Ja, er kann z. B. im Kriege und mitten im Kampfe zunächſt überhaupt nicht einmal »bemerkt«, geſchweige beachtet werden. Dagegen wächſt der *Druck* eines ſeeliſchen Leides bei künſtlicher Abwendung der Aufmerkſamkeit von ſeinem Gegenſtand, und es iſt *umgekehrt* gerade die energiſche Richtung der Aufmerkſamkeit auf dasſelbe, und die damit verbundene geiſtige Zerlegung und Objektivierung desſelben, die hier »*befreiend*« wirken.

7. Von größter Wichtigkeit für das ethiſche Problem aber iſt die Tatſache, daß Gefühle zu haben und nicht zu haben, um ſo mehr dem *Wollen* und *Nichtwollen* unterworfen iſt (zugleich auch der praktiſchen Herſtellbarkeit), je mehr ſie ſich der Stufe des ſinnlichen Gefühlszuſtandes annähern. Schon die Lebensgefühle ſind erheblich weniger praktiſch-willkürlich veränderlich, und noch weniger ſind es die ſeeliſchen, und in gar keiner Weiſe die geiſtigen Perſon-Gefühle. Jede ſinnliche Luſt läßt ſich durch Applizierung des adäquaten Reizes herſtellen – ſofern nicht Gefühlsanäſtheſie oder Empfindungsanäſtheſie der zugehörigen Empfindungen[1] vorhanden iſt; jeder Schmerz läßt ſich prinzipiell narkotiſieren. Dagegen ſind ſchon die Gefühle des Wohlſeins und Unwohlſeins, der Friſche und

---

[1] Über die Trennbarkeit beider Anäſtheſien ſiehe ſchon H. Lotze: Mediziniſche Pſychologie oder Phyſiologie der Seele, Leipzig 1852.

Mattigkeit, der Geſundheit und Krankheit, des aufſteigenden und niedergehenden Lebens uſw. *nicht* in gleicher Weiſe zu wollen und herſtellbar; ſie hängen mit ab z. B. von der geſamten Lebensweiſe und in einem weit höheren Maße von der individuellen und Raſſenveranlagung; man kann ſie nur in engen Grenzen durch irgendwelche praktiſche Maßregeln verändern. Die rein ſeeliſchen Gefühle aber haften – je reiner ſie ſind und je unvermiſchter mit Vitalzuſtänden – ſo innig an der jeweiligen *ganzen* Konſtellation der Bewußtſeinsinhalte des Individuums, daß ſie noch weit weniger einer willentlichen Lenkung unterworfen werden können als die vitalen Gefühle. Sie haben je nach ihrem beſonderen Tiefengrad innerhalb ihrer Tiefenſchicht ihre beſondere Dauerhaftigkeit und ihren beſonderen Rhythmus des Abebbens, und können darin wohl durch willkürliche Unterdrückung oder durch wegſehendes Verdrängen in ihrer inneren Gegebenheit geſtört, nicht aber irgendwie verändert werden. Völlig *jeglicher* Willensherrſchaft entzogen ſind diejenigen Gefühle, die aus der Tiefe unſerer Perſon ſelbſt *ſpontan* herausquellen, und die eben damit die am wenigſten »reaktiven Gefühle« ſind, *das Seligſein, das Verzweifeltſein der Perſon ſelbſt*. Nur die *reaktiven* Gefühle ſind in dem Maße, als ſie dieſes ſind, auch der willkürlichen Hervorbringung unterworfen. Jene aber geben ſich – wenn ich ſo ſagen darf – als pure »Gnade«, und ſo gewichtig ſie als *Quelle* alles Verhaltens, auch des Wollens ſind, ſo völlig unmöglich iſt es, ſie zu intendieren, oder gar ihr Sein oder Nichtſein ſich als »Zweck« zu ſetzen.

Aus dieſem Tatbeſtand heraus wird es nun erſt voll verſtändlich, daß aller praktiſche Eudaimonismus, d. h. jedes ethiſche Verhalten, in dem Luſtgefühle *Ziele* und Zwecke des Strebens und Wollens darſtellen – ſei es an ſich ſelbſt oder an anderen –, *notwendig* die Tendenz annehmen muß, alle in ihm enthaltene Willenstätigkeit auf die bloße Vermehrung der *ſinnlichen Luſt* zu richten, d. h. alſo *hedoniſtiſches* Verhalten zu werden. Der Grund dafür iſt nicht, daß es andere als ſinnliche Luſt nicht gäbe, oder alle oder *jede* Luſt ein genetiſches Entwicklungsergebnis aus der »ſinnlichen Luſt« wäre, ſondern, daß *nur* die *Urſachen* der *ſinnlichen Luſt* unmittelbar praktiſch lenkbar ſind; innerhalb der ſozialethiſchen Betätigung z. B. an erſter Stelle die Beſitzverhältniſſe. Und umgekehrt war es auch wieder der pragmatiſtiſche Effekt der ſozialen Reformer, der in der Geſchichte der Ethik ſo häufig dazu führte, ſei es die nichtſinnlichen Glücksgefühle entweder überhaupt nicht, oder nur mangelhaft als zu realiſierende Wertträger zu berückſichtigen (wie es z. B. Bentham tut) oder aber anzunehmen, es ſei alle andere Luſt nur eine genetiſche Entwicklungserſcheinung von ſinnlicher Luſt (ſo z. B. H. Spencer). Ausdrücklich z. B. begründet J. Bentham in ſeiner »Deontologie« ſeinen Verſuch, die jeweilige Größe der »Luſtſumme« an der Beſitzgröße zu *meſſen*, nicht nur mit dem Satze, daß der Beſitz abgeſehen von ſeiner Funktion als ſelbſtändiger Luſtquelle, die für die Erſchließung *aller* anderen Luſtquellen immer auch notwendig *mit*beteiligte Luſtquelle ſei, ſondern auch damit, daß er die einzige *praktiſch lenkbare* Luſtquelle ſei. Aber er ſelbſt wie ſeine utilitariſtiſchen Nachfolger ſind niemals zu der für die Ethik ſo bedeutſamen Einſicht gelangt, daß der *Wert* und die ſittliche Bedeutung der Glücksgefühle als *Quelle* ſittlichen Wollens, zu ihrer *Erreichbarkeit* durch *Wollen* und *Handeln* überhaupt geradezu in einem *umgekehrten* Verhältnis ſtehen. Sie ſahen nicht, daß es von Hauſe aus nur die *wertniedrigſten* Freuden ſind, die weſensnotwendig durch alle mögliche »Reform« ſozialer und rechtlicher Syſteme, und durch ſozialpolitiſches Tun überhaupt, praktiſch beeinflußbar ſind, und daß ſich die Freuden (und Leiden) mit dem Fortſchritt in ihre *Tiefenſchichten* in immer ſtärkerem Maße einer möglichen Beeinfluſſung *notwendig* entziehen. Die Einſicht aber in dieſen Tatbeſtand ſcheint mir – bewußt oder unbewußt – alle diejenigen Ethiker geleitet zu haben, die – von Sokrates an bis Tolſtoj – dieſen Beſtrebungen gegenüber immer wieder *Einkehr der Perſon in ſich ſelbſt*, das heißt Rückgang auf die tieferen Schichten ihres Seins und Lebens gefordert haben, und in keiner Änderung bloßer »Syſteme«, ſondern allein in der inneren Wiedergeburt der Perſon das ſittliche »Heil« erblickten.

Werfen wir nun einen Blick auf die Tiefenſchicht des Lebensgefühls.

Als eine eigenartige und auf die Schicht der ſinnlichen Gefühle unreduzierbare Schicht des emotionalen Lebens ſtellen ſich das Lebensgefühl und ſeine Modi ſchon dadurch dar, daß ſie in allen den Merkmalen, die für die ſinnlichen Gefühle charakteriſtiſch waren, abweichende Züge tragen.

Die Annahmen, es laſſe ſich das Lebensgefühl (und ſeine Modalitäten) zurückführen auf Luſt und Unluſt als ſinnliche Erſcheinungen und ſtelle nur eine »Verſchmelzung« von ſolchen dar, und es ſeien alle elementarſten Strebungsimpulſe von ſolcher ſinnlichen Luſt und Unluſt beſtimmt, halten vor einer phänomenologiſchen

Betrachtung der Stufen des emotionalen Lebens und des Strebenslebens keineswegs ſtand.[1]

Als phänomenale Charakterzüge des Lebensgefühls wurden ſchon früher verſchiedene genannt. Während die ſinnlichen Gefühle ausgedehnt und lokaliſiert ſind, nimmt das Lebensgefühl zwar noch an dem Geſamtausdehnungscharakter des Leibes teil, ohne indes eine ſpezielle Ausdehnung »in« ihm und einen Ort zu beſitzen. Behaglichkeit und Unbehaglichkeit, z. B. Geſundheits- und Krankheitsgefühl, Mattigkeit und Friſche können nicht in analoger Weiſe nach ihrer Lokaliſierung und ihrem Organ beſtimmt werden, wie wenn ich frage: wo tut es dir weh? wo empfindeſt du Luſt? wie weit dehnt ſich jener Schmerz aus? iſt er bohrend oder ſtechend? Und gleichwohl ſind dieſe Gefühle im Unterſchied von den ſeeliſchen und geiſtigen Gefühlen wie Trauer und Wehmut, Seligkeit und Verzweiflung ausgeſprochene Leibgefühle. Nicht »ich« kann behaglich und unbehaglich »ſein«, ſo wie »ich traurig bin«, ſelig oder verzweifelt, ſondern »ich« kann »mich« nur ſo »fühlen«, wobei das »mich« zweifellos jenes Leibich darſtellt, jenes einheitliche Bewußtſein unſeres Leibes, in deſſen Ganzem geſonderte Organempfindungen und Organgefühle erſt ſekundär, wie aus ihrem fundierenden Hintergrund heraustreten. Die Meinung, daß auch die Ausdehnung und der Ort der ſinnlichen Gefühle nur »ſcheinbar« ſei, daß ſie faktiſch ebenſo unausgedehnt und ortlos ſeien wie die ſeeliſchen und geiſtigen Gefühle, z. B. nur vermöge einer »Erfahrungsaſſoziation« mit den Bildern einzelner Organe verbunden ſeien, oder daß ſie in dieſe Organe erſt »projiziert« würden, iſt eine ganz unbegründete. In Schmerz und ſinnlicher Luſt ſelbſt, ganz ohne Kenntnis der betreffenden Organe (durch äußere Wahrnehmung und Erinnerungsbilder ſolcher) finden wir Ausdehnung und Ort vor. Der Hinweis auf Täuſchungen, wie ſie z. B. vorliegen in den Schmerzempfindungen des Amputierten, der ſeinen Schmerz in eben dem Arme zu fühlen meint, der ihm abgeſchnitten worden iſt, oder der Hinweis auf wandernde hyſteriſche Schmerzen, die keine periphere Grundlage haben, genügt keineswegs, das Geſagte zu erſchüttern.

---

1) Analog dem läßt ſich auch bezüglich der objektiven Seite der Lebenserſcheinungen zeigen, daß die, jener ſenſualiſtiſch aſſoziationspſychologiſchen Erklärung des Lebensgefühls genau entſprechende Lehre, welche die Geſamtlebenstätigkeit eines Organismus als die bloße Summe und Wechſelwirkung der iſolierten Tätigkeiten ſeiner Organe, Gewebe und Zellen angibt, d. h. die »Zellenſtaatsauffaſſung« des organiſchen Lebens den Tatſachen nicht gerecht wird. Wir halten uns hier zunächſt an die ſubjektive Seite der in Frage kommenden Prozeſſe.

Täuſchungen ſolcher Art ſetzen die Gegebenheit des normalen Falles voraus. Im erſten Fall mag das Gedächtnisbild die faktiſche Schmerzempfindung am Gliedſtumpfe überwinden, während im zweiten Falle eben Gefühlsilluſionen vorliegen, die von den Vorſtellungsilluſionen in Weſen und Mechanismus nicht prinzipiell verſchieden ſind. Kein Arzt aber könnte eine Diagnoſe ſtellen, ohne ſich der ſubjektiven Symptomatik der Krankheiten zu bedienen und dabei die Echtheit dieſer Erſcheinungen vorauszuſetzen – ſo lange wenigſtens, bis ihm neue Erſcheinungen Grund geben, den Inhalt der Ausſage des Patienten zu bezweifeln. Überdies iſt natürlich von dieſen Erſcheinungen ſelbſt bis zur Angabe in Worten ein weiter Weg; ein Schmerz kann vorhanden ſein, ohne bemerkt und beachtet zu werden, er kann flüchtig da ſein, ohne (als ſeinerzeit geurteilter Tatbeſtand) erinnert zu werden, er kann gar nicht, oder falſch und richtig unter einen Begriff ſubſumiert werden. Das Lebensgefühl und ſeine Modi ſind zweitens ein einheitlicher Tatbeſtand, dem die Mannigfaltigkeitsform des »Außereinander«, die den ſinnlichen Gefühlen zukommt, fehlt. Dieſe »Einheitlichkeit« durch eine Verſchmelzung verſtändlich zu machen, läge erſt ein Anlaß vor, wenn wir ſchon wüßten, daß ſich das Lebensgefühl auf ſinnliche Gefühle zurückführen läßt. Das aber iſt ſchon darum unmöglich, da bei Vorhandenſein einer beſtimmten Art des Lebensgefühls die Mannigfaltigkeit der ſinnlichen Gefühle ja auch noch für das Bewußtſein vorhanden iſt und die Aufmerkſamkeit auf ſie das Lebensgefühl durchaus nicht notwendig verändert. Wäre das Lebensgefühl eine Verſchmelzung ſinnlicher Gefühle (etwa im Sinne Wundts), ſo müßten die letzteren in ihm ja auch aufgebraucht ſein und könnten nicht noch neben ihm vorhanden ſein. Sodann kann das Lebensgefühl eine poſitive Richtung beſitzen und in ihr wieder beliebige Qualitäten, ohne daß die vorwiegenden ſinnlichen Gefühle die gleiche poſitive Charakteriſtik zeigen. Wir können ohne jeden irgendwie auffindbaren Schmerz z. B., ja während der Empfindung ſtärkſter ſinnlicher Luſtgefühle uns »matt« und »elend« fühlen, und wir können auch bei ſtarken Schmerzen uns »friſch« und »kraftvoll« fühlen und auch während ſchmerzhafter, lange dauernder Krankheiten, die z. B. auf bloße Verletzungen zurückgehen, in unſerm Lebensgefühl durchaus das Bewußtſein eines Aufſteigens unſeres Lebens beſitzen. Auch darin äußert ſich die Eigenart und die Selbſtändigkeit des Lebensgefühls und ſeiner Modi. Während die ſinnlichen Gefühle ſich weiterhin als mehr oder weniger tote Zuſtände darſtellen, hat das Lebensgefühl immer noch funktionalen und intentionalen

Charakter. Die ſinnlichen Gefühle mögen ſich auf Grund einer objektiven Unterſuchung und einer auf ihr gründenden Relation als »Anzeichen« für gewiſſe Zuſtände und Prozeſſe in Organen und Geweben darſtellen. Und es mag ſein, daß wir ſie auf Grund von Erfahrungsaſſoziation – auch ohne Zuhilfenahme beziehender Denkakte – als ſolche »Anzeichen« auffaſſen. Damit gelangen ſie nicht über jenen toten Zuſtandscharakter hinaus. Dagegen fühlen wir im Lebensgefühl unſer Leben ſelbſt, d. h. es iſt uns in dieſem Fühlen etwas gegeben, ſein »Aufſtieg«, ſein »Niedergang«, ſeine Krankheit und Geſundheit, ſeine »Gefahr« und ſeine »Zukunft«. Und dies gilt gleichmäßig für das auf unſer eigenes Leben gerichtete Lebensgefühl wie für dasjenige Lebensgefühl, deſſen Funktion der Außenwelt oder anderen Lebeweſen im Nachfühlen und Mitfühlen und in der vitalen Sympathie zugewandt iſt. Während die ſinnlichen Gefühle in keinem Sinne über die Punktualität ihrer Exiſtenz hinausreichen, iſt uns im Lebensgefühl auch ein eigentümlicher Wertgehalt unſerer Umwelt, z. B. die Friſche des Waldes, die drängende Kraft in wachſenden Bäumen gegeben. Was aber von ganz beſonderer Bedeutung iſt, iſt die Tatſache, daß ſchon das Lebensgefühl, nicht erſt die geiſtigen Gefühle, der Funktion des Nachfühlens und Mitfühlens teilhaftig iſt. Das Lebensgefühl vermag daher von Hauſe aus das Bewußtſein von Gemeinſchaft mitzubegründen, was dem ſinnlichen Gefühl ganz und gar unmöglich und verſchloſſen iſt. Alles was zur Sphäre der »Leidenſchaft« gehört, z. B. leidenſchaftliche Liebe, iſt, ſo ſicher es nicht zu den geiſtigen Gefühlen gehört, doch völlig verſchieden von den ſinnlichen Gefühlen. Für die Sphäre des Lebensgefühls gibt es auch echte ſog. Gefühlserinnerungen, während es für die ſinnlichen Gefühle nur Erinnerungsgefühle gibt. Einen gehabten Schmerz kann ich, wenn ich mich nicht mit der Urteilserinnerung, daß ich ihn hatte, begnügen will, nur dadurch erinnern, daß ein leichter aktueller Schmerz ſich mit der Vorſtellung der betreffenden Reize verbindet. Sinnliche Gefühle ſind – wie ſchon geſagt – weſenhaft aktuell. Sie beſitzen darum auch nicht die Kontinuität der Exiſtenz und die kontinuierliche Entfaltung auseinander, die den Gefühlen der Lebensſphäre zukommen. Wie ich die Mattigkeit eines Vogels wahrhaft mitfühlen kann, niemals aber ſeine mir völlig unbekannten ſinnlichen Gefühlszuſtände, ſo kann ich auch ein eigenes Lebensgefühl ſpäter nachfühlen, oder beſſer nachfühlen, wie damals der Zuſtand meines einheitlichen lebendigen Organismus beſchaffen war. Aber dieſer intentionale Charakter, der ſchon dem Lebensgefühl zukommt, gewinnt noch eine ganz beſondere

Bedeutung dadurch, daß das Lebensgefühl die vitale »*Wertbedeutung*« von Ereigniſſen und Vorgängen innerhalb und außerhalb meines Körpers – ihren vitalen »Sinn« gleichſam – evident zu *indizieren* vermag, die der geſamten Vorſtellungsſphäre und erſt recht der Sphäre des Begreifens völlig verſchloſſen ſind; d. h. das Lebensgefühl vermag Gefahren und Vorteile zum Aufweis zu bringen – nicht auf Grund einer Erfahrungsaſſoziation, ſondern unmittelbar –, deren zugehörigen intellektuellen Sinn ich noch *keineswegs* erfaſſe. So bilden die Lebensgefühle in ihrer Geſamtheit, abgeſehen von ihrem unmittelbaren Gefühlsgehalt, *auch ein echtes Zeichenſyſtem* für den wechſelnden Stand des Lebensprozeſſes; ſein Wert beſteht allein darin, daß dieſe Zeichen urſprünglich *zeitlich* vor den faktiſchen Schädigungen oder Förderungen eintreten, die der Lebensprozeß, ſei es durch Vorgänge im Körper, ſei es durch Umweltvorgänge, erfährt. Denn nur durch dieſe Eigenſchaft vermag das Lebensgefühl Handlungen zu beſtimmen, die jene »Gefahren« abzuwenden, jene möglichen »Vorteile« aber zu ſichern imſtande ſind. So iſt uns im Lebensgefühl der *Wert* von Erſcheinungen ſchon gegeben, die uns ſelbſt noch nicht gegeben ſind, ſo daß wir ihr Erſcheinen noch befördern oder hintanhalten können. Es iſt daher eine empiriſtiſche Verkennung der Lebensgefühle, wenn man ſie *urſprünglich* nur für *gleichzeitige Begleiterſcheinungen* von vorteilhaften oder ſchädlichen Vorgängen im Organismus hält, und nur ſekundär für bloße Anzeichen von ſolchen, die intellektuell berechnet oder ſonſt irgendwie erwartet werden. Das iſt vielmehr *die* Eigenſchaft, die den ſinnlichen Gefühlen zukommt. *Sie* ſind ihrer Natur nach Folgen der Reizung des Organismus, während das Lebensgefühl den *Wert* der möglichen Reize gerade dieſen ſelbſt und ihrem Eintritt *antizipiert*. Die ſinnlichen Gefühle, z. B. die verſchiedenen Arten von Schmerzen, vermögen, freilich nur auf Grund von Erfahrungsaſſoziation, gleichfalls *Anzeichen* für lebensfördernde und lebenshemmende Vorgänge innerhalb des Organismus zu werden. Aber hier iſt es eben immer nur »das gebrannte Kind, das das Feuer fürchten lernt«. Dagegen iſt es völlig anders, wenn wir die einfachſten Erſcheinungen von Angſt, Furcht, Ekel, Scham, Appetit, Averſion, vitale Sympathie und vitales Abgeſtoßenſein gegenüber Tieren und Menſchen, das Schwindelgefühl[1] und ähnliches ſtudieren.

---

1) Siehe die feinen Bemerkungen E. Pflügers in ſeiner Schrift: Die Teleologiſche Mechanik der lebendigen Natur. 2. Aufl. Bonn, Max Cohen u. Sohn, 1877. Vgl. auch die Ausführungen von H. S. Jennings über die Furcht in ſeinem Buche: »Das Verhalten der niederen Organismen«, deutſch von Mangold, Leipzig 1910.

Der ganze Sinn und die ganze Bedeutung dieſer Gefühle beſteht ja eben darin, daß ſie den Wert von *Kommendem*, nicht den Wert von Vorhandenem anzeigen, und daß ſie in gewiſſem Sinne ſowohl räumliche als zeitliche Ferngefühle im Gegenſatz zu den räumlichen und zeitlichen Kontaktgefühlen ſind, welche die ſinnlichen Gefühle darſtellen.

Die rein ſeeliſchen Gefühle heben ſich von der Stufe der Lebensgefühle wiederum aufs ſchärfſte ab. Das ſeeliſche Gefühl wird nicht erſt dadurch ein Zuſtand reſp. eine Funktion des Ich, daß ich phänomenal durch die Leibgegebenheit hindurchgehe und den Leib als »meinen«, d. h. zum (ſeeliſchen) Ich gehörigen, erfaſſe. Es iſt von Hauſe aus eine Ichqualität. Ein tiefes Gefühl der Trauer nimmt auch in keiner Weiſe an der Ausdehnung teil, die in einem Wohl- und Übelbefinden z. B. immer noch vage liegt. Gewiß kann auch innerhalb dieſer Schicht das Gefühl noch eine mannigfach verſchiedene Ichnähe und Ichferne haben. In den ſprachlichen Ausdrücken: »Ich fühle mich traurig«; »ich fühle Trauer«; »ich bin traurig« (der erſte Ausdruck liegt wohl ſchon an der Grenze des ſprachlich Möglichen[1]) iſt z. B. die *zunehmende* Ichnähe gekennzeichnet. Aber die Verſchiedenheit der Art des Gefühlserlebens, die ein Gefühl *derſelben* Qualität und Tiefenſchicht treffen kann, hat mit der Schichtenverſchiedenheit, an die beſtimmte Qualitätenſphären gebunden ſind, nichts zu tun. Auch die wechſelnde Färbung, welche die rein ſeeliſchen Gefühle durch die verſchiedenen Leib- und Lebensgefühle erfahren, hebt ihre Eigenart nicht auf. Die ſeeliſchen Gefühle folgen, wie die ſchichtmäßig verſchiedenen Gefühlsarten überhaupt, ihren eigenen Geſetzen des Wechſels, und wir betrachten es als eine mehr oder weniger krankhafte »Launenhaftigkeit«, wo jene Färbung eine gar zu intenſive wird, oder wo gar bis zur Verwechſlung gehende Täuſchungen zwiſchen Gliedern verſchiedener *Schichten* ſtattfinden. Ein Menſch, deſſen ſeeliſche Gefühle nicht »motiviert« ſind (im Sinne der früher bezeichneten Verſtändniszuſammenhänge) und deſſen Gefühlskontinuität mit den wechſelnden emotionalen Leibzuſtänden fortwährend auseinanderbräche, wäre ſo unverſtändlich als ein intellektuell erheblich geſtörter.

Was die geiſtigen Gefühle von den rein ſeeliſchen mir noch zu ſcheiden ſcheint, das iſt erſtens die Tatſache, daß ſie niemals zuſtändlich ſein können. In echter *Seligkeit* und *Verzweiflung*, ja ſchon in *Heiterkeit* (serenitas animi) und »Seelenfrieden« erſcheint alles *Ichzuſtändliche* wie ausgelöſcht. Dieſe Gefühle ſcheinen aus dem Quellpunkt der geiſtigen Akte ſelbſt – gleichſam – hervorzuſtrömen und *alles* jeweilig in dieſen Akten Gegebene der Innen- und Außenwelt mit ihrem Lichte und mit ihrem Dunkel zu übergießen. Sie »durchdringen« alle beſonderen Erlebnisinhalte. Ihre Eigenart tritt auch darin hervor, daß ſie *abſolute*, nicht auf außerperſonale Wertverhalte und auf deren motivierende Kraft relative Gefühle ſind. Wir können nicht im ſelben Sinne »über etwas« verzweifelt und »über etwas« ſelig ſein wie über etwas froh und unfroh, glücklich und unglücklich uſw. Wo dieſe Wendung ſprachlich gebraucht wird, da wird ſie auch als Übertreibung ohne weiteres empfunden. Man kann geradezu ſagen: Wo das Etwas noch gegeben und angebbar iſt, »über das« wir ſelig und verzweifelt ſind, da ſind wir ſicher noch *nicht* ſelig und verzweifelt. Sehr wohl mag eine Reihe anderer Erlebniſſe in motivierter Sinnverkettung uns dieſer Gefühle berauben oder ſie am Ende der Erlebnisreihe auftauchen laſſen: *Sind* ſie dann aber einmal da, ſo löſen ſie ſich von dieſer Motivenkette eigenartig *los* und *erfüllen* gleichſam vom Kern der Perſon her das Ganze unſerer Exiſtenz und unſerer »Welt«. Wir können dann nur ſelig oder verzweifelt »ſein«, und nicht Seligkeit und Verzweiflung – im ſtrengen Sinne – fühlen, geſchweige »uns« ſo fühlen. Es gehört aber zum Weſen dieſer Gefühle, daß ſie entweder *gar nicht erlebt* werden, *oder* vom *Ganzen* unſeres Seins Beſitz ergreifen. Wie in der Verzweiflung ein emotionales »Nein!« im Kerne unſerer Perſonexiſtenz und unſerer Welt ſteckt – ohne daß die »Perſon« dabei auch nur Reflexionsobjekt iſt – ſo in der »Seligkeit« – der tiefſten Schicht des Glücksgefühls – ein emotionales »Ja«! Es iſt der ſittliche Wert des Perſonſeins ſelbſt, deſſen Korrelate ſie zu bilden ſcheinen. Darum ſind ſie auch die metaphyſiſchen und religiöſen Selbſtgefühle katexochen. Nur da können ſie gegeben ſein, wo wir uns ſelbſt nicht mehr bezogen auf ein beſonderes Seinsgebiet (Geſellſchaft, Freunde, Beruf, Staat uſw.), und wo wir uns nicht mehr als daſeins- und wertrelativ auf einen noch durch uns vollziehbaren Akt (der Erkenntnis oder des Willens) gegeben ſind, ſondern als das abſolute: »Wir ſelbſt ſelber«. Erſt da iſt Seligkeit im prägnanten Sinne gegeben, wo uns kein beſonderer Sach- und Wertverhalt außer uns oder in uns zu dieſer Seligkeitserfülltheit fühlbar *motiviert* und wo deren Sein und Dauer – phänomenal – durch *keinen* durch uns vollziehbaren Akt des Wollens oder einer Handlung und Lebensweiſe bedingt oder abänderungsfähig vor Augen ſteht. Denn es ſind eben *Sein und Selbſtwert der Perſon* ſelbſt, welche das »Fundament« von Seligkeit und Verzweiflung bilden. Verzweiflung wiederum iſt erſt da vorhanden, wo – gleichſam – alle möglichen Wege der Entrinnung aus dem negativen Gefühl *aufgehoben* erſcheinen, und kein im Spielraum unſeres perſonalen Könnens liegender möglicher Akt und keine mögliche Handlung, kein mögliches Verhalten unſererſeits auch nur denkbar erſcheint, die das Gefühl abändern können. *In dieſer Nichtbedingtheit* von Wertverhalten außer der Perſon und ihrer möglichen Akte hebt ſich heraus, daß dieſe Gefühle nur im Wertweſen der Perſon *ſelbſt* und ihrem allen ihren Akten überlegenen Sein und Wertſein wurzeln. Dieſe Gefühle ſind daher die einzigen Gefühle, die als durch unſer Verhalten weder hervorgebracht, noch je *verdient* auch nur vorgeſtellt werden können. Beides widerſtreitet dem *Weſen* dieſer Gefühle.[1]

---

[1] Für »wohl« und »unwohl«, »behaglich« und »unbehaglich« iſt das »ich fühle mich« dagegen der *adäquateſte* Ausdruck. Niemals aber können wir ſagen: Ich fühle mich angenehm.

Das Problem des Eudaimonismus.

9. Die Zuſammenhänge von Gefühlszuſtand und ſittlichem Wert.

In jegliches Streben nach Etwas geht – wie ich zeigte[2] – ein Fühlen irgendeines Wertes, die Bild- oder Bedeutungskomponente des Strebens fundierend, ein. Dieſes eigenartige Verhältnis iſt jenes, das gemeinhin als praktiſche Motivation bezeichnet wird. Alle Motivation iſt unmittelbar erlebte Kauſalität, und zwar im ausgezeichneten Sinne »Zugkauſalität«.[3] Von ihr iſt verſchieden der jeweilige Gefühlszuſtand, *aus* dem das Streben und Wollen gleichſam hervorbricht und das im Unterſchiede von der Motivation das Phänomen des phyſiſchen »Stoßes« (der »vis a tergo«) in ſich ſchließt. Ein ſo fungierender Zuſtand kann auch als *Quelle* oder als *Triebfeder* des Strebens bezeichnet werden. Wie das »Ziel« des Strebens durch das Fühlen des Wertes im Strebensgehalte im Erlebnis bedingt iſt, ſo das *Streben* nach dem Ziele durch ſeine

---

[1] Dieſer Satz gilt ganz unabhängig von aller religiös-metaphyſiſchen Deutung dieſer Gefühle (z. B. als Gnade oder Verdammnis). Immerhin zeigt ſich dieſer Weſenszuſammenhang auch in ſolcher religiöſen Umhüllung von Luther richtig erkannt, wenn er es ausdrücklich leugnet, daß Seligkeit je durch Werke hervorgebracht und verdient, oder Verzweiflung je durch ſolche abgewendet oder aufgehoben werden könne. *Dieſe* Einſicht iſt indes von ſeinen weiteren religiöſen Formulierungen (z. B. Seligkeit nur durch den Glauben uſw.) ganz unabhängig.

[2] Siehe Teil I, S. 438.

[3] Darum bezeichnen wir ein Streben, wo dieſes Verhältnis uns zu fehlen ſcheint, auch als unmotiviert; z. B. einen Zorn oder Wutimpuls.

Gefühlsquelle. Zu dieſen zwei emotionalen Komponenten jedes Strebens kommt endlich dasjenige Gefühl hinzu, das den Vollzug des Strebens und Wollens ſelbſt begleitet und das mit ſeinem Werte in einem beſonderen Zuſammenhang ſteht. So iſt z. B. alles im Lieben fundierte Wollen als ſolches ſtets im Vollzug luſtvoll, alles im Haſſen fundierte unluſtvoll – unabhängig davon, daß jenes, ſofern es durch Gegenliebe nicht befriedigt iſt, zugleich zu einem unluſtvollen, dieſes, ſofern der Haß befriedigt wird, zu einem luſtvollen Zuſtande führt. Dieſe ſittlichen Funktionsgefühle ſind alſo ebenſoſehr von dem Wertfühlen (Motivationsgefühl), als der Quelle des Strebens, und der emotionalen Wirkung des Strebens zu ſcheiden. Nun finden aber zwiſchen den Quellen und den Wertrichtungen des Strebens eigenartige Weſenszuſammenhänge ſtatt, die wieder gewiſſe Verlaufsgeſetze des Wollens und Handelns begründen. Wir heben hier – ohne das Thema erſchöpfen zu wollen – zwei aus ihnen hervor.

a) Das Geſetz der Tendenz nach Surrogaten bei negativer Beſtimmtheit der »tieferen« emotionalen Ichbeſtimmtheit.

Aller und jeder praktiſche Eudaimonismus, der – wie wir ſahen – notwendig Hedonismus darum werden muß, da die (flachſten) ſinnlichen Gefühle die praktiſch am leichteſten herzuſtellenden ſind, hat ſeine Quelle in der zentralen Unſeligkeit der Menſchen. Wo immer nämlich der Menſch in einer zentraleren und tieferen Schicht ſeines Seins unbefriedigt iſt, da gewinnt ſein Streben die Einſtellung, dieſen unluſtvollen Zuſtand durch eine Strebensintention auf Luſt, und zwar auf Luſt der jeweilig peripehereren Schicht, d. h. zugleich der Schicht der leichter herſtellbaren Gefühle, gleichſam zu erſetzen. Schon die Strebensintention auf Luſt ſelbſt iſt inſofern ein Zeichen innerer Unſeligkeit (Verzweiflung) oder – je nachdem – inneren Unglücks oder Elends, innerer Unfroheit und Trauer, reſp. eines Lebensgefühls, das die Richtung auf »Niedergang des Lebens« aufweiſt. So »ſucht« der Zentral Verzweifelte nach Glück in immer neuen menſchlichen Berührungen; ſo der Lebensmatte (man denke an die geſteigerte ſinnliche Genußſucht, die mit ſo vielen Krankheiten, z. B. Lungenkrankheiten, verbunden iſt) nach Häufung einzelner ſinnlicher Luſtgefühle. Auch für ganze Zeitalter iſt der geſteigerte praktiſche Hedonismus ſtets ſicherſtes Zeichen der vitalen Dekadence.[1] Ja, man kann ſagen, daß das Aufgebot der Mittel, die ſinnliche Luſt hervorzurufen und ſinnlichen Schmerz zu beſeitigen vermögen (z. B. der Narkotika), um ſo größer zu ſein pflegt, als die Freudloſigkeit und negative Beſtimmtheit des Lebensgefühls überhaupt zur inneren Grundhaltung einer Geſellſchaft wird. Dazu tritt, daß die Freuden, je zentraler ſie ſind, im ſelben Maße auch um ſo weniger äußerer, beſonderer Reizkombinationen, die im Maße ihrer Komplikation auch ſeltener ſind und deren Herſtellung z. B. an beſtimmte Beſitzverhältniſſe gebunden ſind, zur Auslöſung bedürfen.[1] Je zentraler und tiefer ein Luſtgefühl iſt, deſto unabhängiger iſt es daher von Hauſe aus auch von den möglichen Wechſelfällen des äußeren Lebensganges, und deſto unzerſtörlicher haftet es der Perſon ſelbſt an. Seligkeit und Verzweiflung erfüllen im Wechſel, von objektivem Glück und Unglück und ſeinen Gefühlskorrelaten unberührt, das Zentrum der Perſon; Glücksgefühl und Gefühl des Elends wiederum ſchwanken nicht mit, wenn bloße Freuden und Leiden – wie ſie jedes Leben mit ſich bringt – miteinander abwechſeln. Sie umſpannen dieſen Wechſel. Wohl aber läßt jede negative Beſtimmtheit der tieferen Gefühlsſchicht den Eifer des Strebens in ſeiner Gerichtetheit auf eine poſitive Luſtbilanz der jeweilig peripbereren Schicht ſofort ſtark anwachſen. Darum vermag der »ſelige« Menſch auch Elend und Unglück freudig zu leiden – ohne daß darum eine Abſtumpfung gegen Schmerz und Luſt der periphereren Schicht ſtattzufinden braucht. Kein Ethos hat den Sinn des Geſagten ſo tief in ſich aufgenommen wie das chriſtliche. Das war die große Neuerung der chriſtlichen Lebenslehre, daß ſie nicht wie die Stoa und die alten Skeptiker die Apathie, d. h. die Abſtumpfung gegen das ſinnliche Gefühl als gut anſah, ſondern einen Weg zeigte, auf dem man Schmerz und Unglück noch leiden, aber gleichwohl ſelig leiden konnte. Die antike Ethik kannte nur die Methode der Abſtumpfung oder jene der willkürlichen Umdeutung des Leides im Urteil der »Vernunft« (das ſtoiſche: »Schmerz iſt kein Übel«), d. h. eine Art des Illuſionismus und der Selbſtſuggeſtion gegen die Schmerzen und Leiden des Lebens; die buddhiſtiſche Lehre andererſeits kannte nur die Methode der Objektivierung des Leides durch Erkenntnis ſeines (vermeintlichen) Grundes im Weſen der Dinge ſelbſt und die reſignative Abfindung mit ihm, ſofern es dann als notwendige Folge und Teil eines im Weſen der Dinge gegründeten Weltleides aufgefaßt wurde. Alle dieſe Methoden verwarf – mit Recht – die chriſtliche Leidenslehre. Sie verwarf die negative asketiſche Methode der Abſtumpfung und der »Askeſis« (in *dieſem* Sinne des Wortes) und nannte ſchlicht und wahr wieder Schmerz »Übel« und jegliche Luſt ein »Gut«. Und nicht bloße Erlöſung vom Leide durch Abtötung des Begehrens und des (vermeintlich) in ihm konſtituierten *Wirklichſeins* der Welt (deſſen Gegenteil bei voll erhaltenem Welt*inhalte* der Kern des Nirwanagedankens iſt), ſondern *poſitive Seligkeit* im Zentrum des Seins der Perſon galt ihr als Weſensmoment deſſen, was ſie das »Heil der Seele« nannte. Die Erlöſung vom Leide und vom Übel *iſt* ihr nicht – wie Buddha – die Seligkeit, ſondern nur die *Folge* der Seligkeit; und dieſe Erlöſung beſteht nicht in einer Abweſenheit des Schmerzes und des Leides, ſondern in der Kunſt, dieſe auf »rechte Weiſe«, d. h. auf ſelige Weiſe zu leiden (das »Kreuz ſelig auf ſich zu nehmen«).

---

[1] Niemals aber iſt – wie ſo viele unſerer Moralprediger meinen – der praktiſche Hedonismus die Urſache dieſer Dekadence und alles zu ihr Gehörigen, z. B. des Rückganges der Fruchtbarkeit.

---

[1] Das hiſtoriſch wechſelnde Maß des Strebens nach Beſitz als der Hauptquelle ſinnlicher Freuden iſt daher immer zugleich Zeichen für vitalen Aufſtieg und Abſtieg der Strebenden. Alle vitale Dekadence iſt von geſteigertem Streben nach Beſitz begleitet.

Aus unſerem Geſetze ergibt ſich wenigſtens die Möglichkeit einer Löſung der Frage, welche Stelle die Schmerzen und Leiden in der »Ordnung des Heilsweges« faktiſch beſitzen und nicht beſitzen können. Sicher nicht jene, welche ein falſche, ans Krankhafte ſtreifende Leidensſucht (die ſich allzuhäufig auch in chriſtliche Wortgewänder kleidete) ihnen anwies. *Jegliches Leid* (gleichviel welcher Stufe) iſt ein *Übel*, und keines kann Bedingung ſein für die Seligkeit. Jede Auffaſſung desſelben als ſittliches Beſſerungsmittel oder als Mittel einer ſog. göttlichen Erziehung iſt ſchon darum ſo fragwürdig, da nie gezeigt werden kann, warum es gerade des *Leides* (eines Übels) zur Erreichung dieſer Ziele bedurfte. Auch die biologiſche Auffaſſung des Schmerzes als Warnungszeichen zeigt wohl die Zweckmäßigkeit, die in der Verbindung von Schädigung und Schmerz der Art und Größe nach beſteht; aber ſie kann aus dieſem teleologiſchen Gedanken heraus niemals die Notwendigkeit ableiten wollen, daß es Schmerz überhaupt gibt und warum die Evolution des Lebens ſich keines anderen Warnungszeichens bediente. Wohl aber hat jede negative Gefühlsbeſtimmtheit der periphereren emotionalen Schicht den Wert der Quelle eines Aktes, in dem wir uns einer tieferen Schicht unſerer Exiſtenz *bewußt* werden und uns – gleichſam – in ſie zurückziehen, ja ſie häufig geradezu als tiefere erſt *in* dieſem Rückzugserlebnis *entdecken*. Aber das, *was* wir dann auf dieſer tieferen Schicht unſeres Seins erlebend vorfinden, z. B. Seligkeit oder Verzweiflung, das iſt in keiner Weiſe *durch* den Schmerz und das Leid der peripheren Schicht bedingt oder beſtimmt. Kein Menſch *wird durch*

Leiden ſelig –; er wird durch es nur jene »Einkehr« vollziehen, die ihn die tieferen Schichten ſeines Seins erfaſſen und bemerken läßt. Dieſe Funktion des Leides, uns auf die jeweilig tieferen Schichten unſeres Seins hinzulenken, iſt ausgedrückt, wenn man ihm eine Kraft der »Läuterung« beilegt. Läuterung heißt nicht ſittliche »Beſſerung«, noch weniger »Erziehung«. »Läuterung« beſagt nur ſteigendes Abfallen deſſen (für unſere Wertſchätzung und unſere geiſtige Beachtung) von uns, was nicht zu unſerem perſonalen Weſen gehört, und damit ſteigende Klärung des Kernes unſerer Exiſtenz für unſer Bewußtſein.

b) Alle Willensrichtung auf die Realiſierung poſitiver und vergleichsweiſe höherer Werte geht urſprünglich niemals aus negativen Gefühlszuſtänden als Quellen, ſondern aus poſitiven als Quellen hervor.

Nicht nur die hiſtoriſche Ethik, ſondern die hiſtoriſchen Wertlehren überhaupt durchdringt eine Auffaſſung, nach welcher die verſchiedenen negativen Gefühlserlebniſſe, die da »Leid«, »Not«, »Bedürfnis«, »Mangelgefühl« uſw. genannt werden, notwendige Bedingungen für die Richtung des Wollens auf die Realiſierung poſitiver und vergleichsweiſe höherer Werte wären.[1] So grundverſchieden der Inhalt dieſer Lehren, ſofern ſie ſich auf ſittliche Werte und andersartige Werte, z. B. auf den Urſprung der Ziviliſation und der Erfindungen, beziehen, zu ſein ſcheint, ſo haben ſie doch dieſelbe einheitliche irrige Wurzel. Sie machen alle negativen Gefühlszuſtände entweder geradezu wertſchöpferiſch oder doch zu Quellen der Realiſierung poſitiver Werte. Aber dieſe Lehren haben ſämtlich im Reſſentiment, im Neid und den mit ihnen verbundenen Werttäuſchungen, endlich in dem aus dieſem folgenden ſo eng verbundenen »Leidensſtolz« ihren Urſprung – wie hier nicht näher nachgewieſen werden kann.[2]

Was die ſittlichen Werte betrifft, ſo ſind die höchſten die Perſonwerte ſelbſt. Es iſt aber die gute Perſon allein auch die notwendig ſelige Perſon und die böſe Perſon die notwendig verzweifelte Perſon. Alle Aktwerte, beſonders jene des Wollens, und alle die Akte begleitenden Gefühle ſind in letzter Linie beide von dieſem inneren Wert der Perſon und deren zentralſter emotionalen Erfülltheit abhängig. Das den Perſonwert begleitende zentralſte Gefühl iſt hierbei die »Quelle« des Wollens und ſeiner ſittlichen Geſinnungsrichtung. Nur die *ſelige* Perſon vermag einen *guten* Willen zu haben, und nur die verzweifelte Perſon *muß* auch im Wollen und Handeln *böſe* ſein. So grundirrig – ja widerſinnig – aller praktiſche Eudaimonismus iſt, ſo irrig muß uns daher auch die Lehre Kants erſcheinen, wonach Glückſeligkeit und ſittlicher Wert völlig unabhängig voneinander im Sein wären und erſt durch ein notwendiges Vernunftpoſtulat im Sinne eines Sollens aneinander gebunden wären.[1] Alle gute Willensrichtung hat ihre Quelle in einem *Überſchuß* der poſitiven Gefühle der tiefſten Schicht und alles »beſſere« Verhalten ſeine Quelle in einem Überſchuß der poſitiven Gefühle der vergleichsweiſe tieferen Schicht. Nur dadurch – ſcheint mir – konnte man dieſe einfache große Wahrheit überſehen, daß man die *Realiſierbarkeit* durch oder in einem Willensakt zur weſenhaften Bedingung alles ſittlichen Wertſeins überhaupt machen wollte; indem man dazu – richtig – ſah, daß Seligkeit und Verzweiflung Gefühle ſind, die in keiner Weiſe durch unſer *Wollen* herſtellbar ſind (da ſie ja eben das Sein der wollenden Perſon ſelbſt durchdringen), mußte man zur Meinung kommen, daß die ſittlichen Werte *überhaupt* mit dieſen emotionalen Perſonerfülltheiten keinerlei weſenhaften Zuſammenhang hätten. Dazu kam, daß man dieſe letzte Tiefenſchicht der Emotionen – wenn nicht die Verſchiedenheit der *Tiefendimenſionen* überhaupt – meiſt überſah und ſo vermeintlich auf die Lebens- und Geſchichtserfahrung hinweiſen konnte, die doch häufig die höchſten ſittlichen Werte einer Perſon mit deren Unglück und Elend, die ſchwerſten ſittlichen Laſter und Fehler an Glück und Erfolg gebunden erkennen laſſe. Aber es iſt wohl ſelbſtverſtändlich, daß das, was man hier »Glück« und »Unglück« nennt, d. h. Begebenheiten, die durchſchnittlich negative Gefühle, dazu noch einer gewiſſen peripheren Schicht auslöſen, auf die Seligkeit und Verzweiflung einer Perſon – in unſerem Sinne – *keinerlei* Schluß zulaſſen. Gerade die Unabhängigkeit von deren Sein von ſolchem Wechſel von Glück und Unglück gehört ja zu ihrem *Weſen*. Auch iſt hier nicht von irgendwelchen Glücksfolgen und Erfolgen des Wollens und Handelns, ſondern von der *emotionalen Wurzel und Quelle* dieſer die Rede. Seligkeit und Verzweiflung ſind ja aber Gefühle, die das Sein der Perſon ſelbſt – das jenſeits ihres Wollens ſteht – durchdringen und darum *alles, was ſie an Akten* vollzieht, auch durchgreifen und mitbeſtimmen.

---

[1] Man denke an die Sprichwörterweisheit: »Not lehrt beten«; »Not iſt die Mutter der Kultur« uſw.

[2] Vgl. den I. Teil des Aufſatzes: »Das Reſſentiment im Aufbau der Moralen« in meinem Buche »Interpretationen«, Berlin 1914.

---

[1] Niemand hat dies tiefer geſehen als Luther, deſſen hiſtoriſch-relative und fragwürdige dogmatiſche Aufſtellungen (sola fides Lehre uſw.), in die ſich bei ihm dieſe Meinung verhüllt, *dieſe* Einſicht nicht zu ſchädigen vermögen. Immer wieder hebt er hervor, daß nicht nur zuvor »die Perſon gut und fromm ſein muß«, damit gute Akte von ihr ausgehen können, ſondern daß ſie *ſelig* ſein müſſe, um gut zu wollen und zu wirken. Wie viel tiefer ſah er in dieſer Frage als Kant!

Aber eben dieſelbe – von äußerer hiſtoriſcher Erfahrung ganz unabhängige – Zuſammenhangsart beſteht zwiſchen Aktwerten und den Gefühlen, die den Aktvollzug *begleiten*. Jedes als gut gegebene Wollen iſt von zentralen Glücksgefühlen, jedes ſchlechte von ebenſo zentralen Leidgefühlen begleitet – ganz gleichgültig, was für ein Gefühls*zuſtand* die vermeintliche *Folge* jenes *Wollens* und Handelns für den Handelnden ſei. Nur die ganz verkehrte *Konſtruktion* dieſer Gefühle als »Selbſt-Belohnung« oder »Selbſt-Beſtrafung« des guten und böſen Wollens und die damit nahegelegte eudaimoniſtiſche Wendung in der *Auffaſſung* dieſes Zuſammenhangs konnte wieder die Theſe der Antieudaimoniſten hervorrufen, daß ein ſolcher Seinszuſammenhang überhaupt nicht beſtehe.

Von Strafe und Belohnung kann aber hier ſchon aus zwei Gründen nicht die Rede ſein. Einmal darum nicht, da *Lohngüter und Strafübel* niemals jene Zentralität und Tiefenſtufe der Glücksgefühle erreichen können, welche die Freude *im* guten Wollen und das Leiden *im* böſen Wollen ſelbſt darſtellen; und zweitens deshalb nicht, da jede Willensintention auf dieſe Gefühle an ſich ſchon genügt, ſie unmöglich zu machen.[1] *So wenig* gutem Wollen je ein Glücksgefühl als *Ziel* vorſchweben darf – ſoll es »gut« ſein –, ſo abſolut gewiß trägt es das Glück – auf dem Rücken. Aber auch die urſprüngliche Realiſierungsquelle aller *anderen* poſitiven Werte beſteht niemals in einem ſog. »Bedürfnis« oder »Mangelgefühl«, einer »Not«, die da »beten lehrte« oder die »Mutter der Erfindungen« ſei uſw., ſondern auf einem *Überfluß* poſitiver Gefühlszuſtände und iſt begleitet von poſitiven Akt- oder Funktionsgefühlen.

Beachten wir, was denn eigentlich ein ſog. »*Bedürfnis*« iſt. Im Unterſchiede zu einer bloßen Triebregung z. B. des Hungerns iſt ein Bedürfnis das (Unluſt-) Gefühl am Nichtdaſein eines Gutes feſtbeſtimmter Art oder eines qualitativ feſtumſchriebenen unluſtvollen »Ermangelns« eines ſolchen Gutes; und auf dieſes eigenartige Erleben des »Ermangelns« aufgebaut das Streben nach einem ſolchen Gute. Gewiß muß hierbei das poſitive Was des mangelnden Gutes (oder die Art der Güter) nicht vorgeſtellt oder gedacht ſein. Iſt es doch ſehr häufig eben der »Drang« des Bedürfniſſes, der zunächſt in der konſtruktiven Phantaſie die Idee und Vorſtellung eines ſo gearteten Gutes formen muß, das oder deſſen Herſtellung das »Bedürfnis« befriedigen könnte. Wohl aber muß der ſpezifiſche poſitive Wert, der die Einheit der Güter, nach denen ein Bedürfnis vorliegt, ausmacht, bereits im Fühlen vorgegeben ſein, damit es zu jenem Ermangelnserlebnis kommen kann. Es ſteht alſo nicht ſo, wie die Bedürfnistheorie des Wertes und der Wertſchätzung (wie ſie z. B. auch verſchiedene nationalökonomiſche Schriftſteller aufſtellten) meint, daß wertvoll nur dasjenige (= x) ſei, was ein »Bedürfnis« befriedigt. Wertvollſein von etwas heißt nicht, daß ein bloßer Mangel (d. h. das objektive Korrelat des Ermangelnserlebniſſes) beſeitigt, daß eine Wertleere ſozuſagen ausgefüllt, daß ein Loch zugeſtopft werden könne. Vielmehr ſetzt das Gefühl für den Mangel voraus, daß der poſitive Wert der »ermangelnden« Güter zunächſt im Fühlen vorgegeben ſei, ſofern nicht ein bloß völlig ungerichtetes Drängen vorhanden ſein ſoll, das noch in keiner Weiſe verdient, ein »Bedürfnis« zu heißen. Hinzu tritt als ein zweites Merkmal des Bedürfnistatbeſtandes, daß die Triebregung (auf einer ſolchen »beruht« jedes Bedürfnis) eine irgendwie periodiſch wiederkehrende ſei; denn wonach es uns nur einmal im Leben gelüſtet, iſt kein Bedürfnis. Endlich muß jene Triebregung, oder beſſer das auf ihr aufgebaute »Verlangen nach« ſchon in irgendeiner Form geſtillt worden ſein, und gleichzeitig jene Stillung gewohnheitsmäßig geworden ſein, wenn es zu einem »Bedürfnis« kommen ſoll. Im Unterſchied zu den naturgegebenen »Trieben«, ihrer Dringlichkeit und der Intenſität ihrer Regungen, ſind ſo alle Bedürfniſſe hiſtoriſch und pſychologiſch geworden. Es gibt keine »angeborenen Bedürfniſſe«. Eben darum ſind Bedürfniſſe niemals etwas Urſprüngliches, aus dem man z. B. die Erfindungen oder irgendwelche Produktionen von gewiſſen Güterarten erklären könnte, ſondern ſie ſind es, die überall einer »Erklärung« bedürfen. Wir ſehen es täglich vor unſeren Augen, wie Dinge, die zunächſt nur dem Luxus, d. h. dem Genuſſe der in ihnen liegenden Annehmlichkeit dienten, als Dinge und als Dinge dieſer Art zum »Bedürfnis« werden, und daß dann zugleich nicht nur ihr Daſein als luſtvoll, ſondern ihr Nichtdaſein als unluſtvoll und als »mangelnd« empfunden wird. Und die Geſchichte lehrt uns, daß dieſer Prozeß ſich auch hinſichtlich ſolcher Güter vollzogen hat, die heute zu den ſelbſtverſtändlichſten ſog. Maſſenbedürfniſſen gehören wie Salz, Pfeffer, Kaffee uſw. Es iſt klar, daß die *urſprüngliche* Produktion dieſer Güter niemals durch die Triebkraft eines Bedürfniſſes »erklärt« werden kann, da vielmehr die Tatſache, daß ſie zu »Bedürfniſſen« werden konnten, überall dieſe Produktion und *ihre* Gefühlsquellen und den Übergang des Konſums der betreffenden Produkte in eine gewohnheitsmäßige Form vorausſetzte.[1] Andererſeits vermag die drangvollſte Not in einer beſtimmten Richtung kein »Bedürfnis nach etwas« hervorzubringen. Es gibt z. B. eine große Reihe von Negerſtämmen, die an fiſchreichen Seen wohnen und die alljährlich zu beſtimmten Zeiten einer ſchweren Hungersnot verfallen; gleichwohl kommt es nicht zu einem »Bedürfnis« nach Fiſchen und nach Erfindung einer Art ihres Fanges durch Netze oder Angelhaken. Bedürfniſſe ſetzen eben außer dem Gefühl für den poſitiven Wert einer Art von Sachen auch noch die Überzeugung vom *Vorhandenſein* eben dieſer Art von Sachen, reſp. die Überzeugung, es gäbe für ſie eine Art der Hervorbringung, voraus. Wohl vermögen ſie dann, *wenn* alle dieſe Faktoren gegeben ſind, zur Tätigkeit des Produzierens dieſer Güter, auch wohl bei Modifikation der Bedürfnis*richtung* ähnlicher modifizierter Güter anzutreiben, *niemals* aber zur urſprünglichen »*Erfindung*« dieſer Produktionsart oder zur »*Aufdeckung*« der Güter, die dieſen poſitiven Wert beſitzen. Die Tätigkeiten jenes Erfindens und Aufdeckens ſelbſt erfolgen (abgeſehen von der Tätigkeit freier, ſpieleriſcher, logiſch kombinierender Phantaſie und dem ihr folgenden »Probieren«), nach ihrer emotionalen Grundlage hin betrachtet, ſtets aus dem *luſtvollen Kraft- und Könnensüberſchuß* der jeweilig tieferen Seinsſchicht des Menſchen heraus; aus der Unluſt der periphereren Schicht des emotionalen Lebens, die, ohne ſchon ein »Bedürfnis nach« darzuſtellen, nur ein vages Drängen enthält, ergibt ſich für dieſen Überſchuß *niemals* eine beſtimmte poſitive Wertrichtung, ſondern höchſtens der *Ausſchluß* gewiſſer, ſonſt möglicher Wertrichtungen. Die Rolle, die man ſeit John Locke, der zuerſt alle Entſtehung des Strebens auf ein Bedürfnis zurück-

---

[1] Wer die am guten Wollen haftende Freude erſtrebt und darum »das Gute« will, deſſen Wollen *iſt* nicht mehr gut – und eben darum bleibt die ihm am *guten Wollen* ſelbſt weſenhaft haftende Freude *notwendig* verſagt.

---

1) Gerade darum kann und muß das Prinzip der Bedürfnis*erweckung* nicht nur bei aller kolonialen Ziviliſationsarbeit an Naturvölkern (vgl. Werner von Siemens, »Lebenserinnerungen«), ſondern auch innerhalb der höchſtziviliſierten Wirtſchaft eine die Arbeit bewußt leitende Stellung einnehmen. Die geſamte moderne Elektrizitätsinduſtrie z. B. verdankt dieſem Prinzip ihr Daſein.

führte,[1] die »Bedürfniſſe« für die Entſtehung der Ziviliſation wie für ihren Fortſchritt fälſchlich ſpielen läßt, beruht darauf, daß man zu fragen vergaß, was ein »Bedürfnis« iſt, und daß man die Bedürfniſſe und ihren Wandel unerklärt läßt und ſo nicht bemerkt, daß man die Wertſchätzung der Güter und die Quelle ihrer Hervorbringung, die man beide durch das »Bedürfnis« erklären will, immer ſchon vorausſetzt.[2] Das geſamte produktive Willensleben und ſeine emotionalen Grundlagen werden hierdurch (völlig ſchief) vom Standort des »Konſumenten« aus konſtruiert, d. h. ſo, als erlebe der Güterproduzierende im Laufe ſeiner Produktion eben dasſelbe, was der Güterkonſumierende erlebt, wenn er nach einem ſolchen Gute Verlangen trägt – nämlich ein »Bedürfnis« nach ihm hat. Gleichzeitig wird hierdurch ein »Bedürfnis«, das faktiſch zeitlich weit ſpäter entſtanden iſt (ſei es durch Anſteckung und gegenſeitiges Sichmeſſen der Mitglieder einer Geſellſchaft aneinander, ſei es durch unmittelbare Anpaſſung des Strebens an eine beſtimmte, Güter in ihrem Daſein vorausſetzende Art der Befriedigung), fälſchlich an die Urſprungsſtelle der Produktion jener Güter verlegt; und ſo werden dann »Bedürfniſſe« erdichtet, die es niemals gegeben hat, da ſie vielmehr erſt Wirkungen jener Produktion waren, für die man ſie Urſachen ſein läßt. Dieſe Bedürfnislehre verſagt nicht nur völlig bei dem Verſtändnis aller ſittlichen Werte (»die Not zur Tugend machen« gilt mit Recht als ein Zeichen des Mangels echter Tugend) und aller geiſtigen Werte und Kulturgüter – was ſelbſtverſtändlich ſein ſollte –, ſondern auch noch für das Verſtändnis der Werte und Güter der Ziviliſation. Wohl beſteht hier ein Unterſchied. Der Weſensunterſchied der Produktion beider Güterarten liegt aber nur darin, daß jene aus einem freien, durch die Triebe überhaupt nicht beeinflußten Überſchwang des Geiſtes heraus ins Daſein treten, dieſe aber durch die Rückwirkung des freierſonnenen Projekts auf die Triebe, ihren Aufbau und ihre Regungen in ihrer Beſchaffenheit mitbedingt ſind. Aber Triebe und Triebregungen ſind noch keine »Bedürfniſſe nach etwas«, welch letztere vielmehr auch die Produktion der Güterarten ſelbſt bereits vorausſetzen.

---

1) A. Schopenhauer hat bekanntlich aus dieſer von ihm angenommenen Theorie Lockes ſeine peſſimiſtiſchen Konſequenzen gezogen und aus ihr die bloß negative Bedeutung der Luſt überhaupt abgeleitet.

2) Es iſt der analoge Irrtum, wenn man die Abwandlung der Kunſtſtile aus einem Wechſel des »Geſchmackes« erklären will, während der »Geſchmack« vielmehr erſt aus der Art der produzierten Kunſt heraus und der Anpaſſung des Gefühls der Genießenden und Aufnehmenden an die in ihr liegenden äſthetiſchen Werte verſtändlich wird.

Die Bedeutung dieſer Einſicht für die konkreten Probleme der Ziviliſationsbildung hier auseinanderzuſetzen, müſſen wir uns verſagen.[1]

---

[1] In einer weſentlich anderen Form hat neuerdings Adler in ſeinen Schriften über »Organminderwertigkeit« und den »Nervöſen Charakter« verſucht, die ſchöpferiſche Kraft der Unluſt an einem gefühlten Mangel (hinſichtlich einer eigenen Organbeſchaffenheit oder einer ſeeliſchen Anlage), beſonders, wo ſie in der Vergleichsrelation zu anderen Individuen als beſonderer »Defekt« bewußt wird und »Eiferſucht« und »Ehrgeiz« anſtachelt, nachzuweiſen. Adler meint, daß dieſes Unluſtgefühl eine Tendenz zur »Überkompenſation« hervorrufe und z. B. eine beſondere Übungsbereitſchaft und -einſtellung für das als minderwertig Bewußte an Organen und Anlagen erzeuge, und daß durch dieſes »Nun erſt recht« häufig auch beſonders hochwertige Leiſtungen zuſtande kämen. Insbeſondere ſollen die Idealbildungen von dem, was ein Menſch zu ſein und zu können ſich wünſcht, was ihm als Ideal ſeiner ſelbſt »vorſchwebt«, dieſe Herkunft aus einem Kontraſt zu der jeweilig als defektuös empfundenen Anlage beſitzen. Auf die Bedeutung dieſer Ablaufsform für die pſychologiſche Erklärung krankhafter ſeeliſcher Erſcheinungen ſei hier nicht eingegangen. Auf alle Fälle wäre es aber ein tiefer Irrtum, wollte man dieſen Vorgang zu einer Erklärung der Willens- und Idealbildung überhaupt machen und die normale Form des Zuſtandekommens der menſchlichen Kulturleiſtungen in ihnen ſehen. Es iſt zweifellos ein ſpezifiſches poſitives Könnensbewußtſein, begleitet von Freude an dieſem Können als Können, das für den Normalen ein (ideales) Maß für ſeine faktiſchen Leiſtungen in einer Sphäre abgibt, und was ihn nie zufrieden mit einer Leiſtung ſein läßt, und ſo über jede ihn hinaustreibt. Auch was ſo in der Linie der eigenſten Kräfte liegt, bleibt gleichwohl »Ideal«, das als »unerreichbar« das Leben begleiten kann. Daß es demgegenüber auch eine ſpezifiſche Idealbildung durch den Kontraſt hindurch zu dem, was man ſich könnend weiß, gibt (ſo wie Goethe z. B. vor allem Naturforſcher, Michelangelo Dichter und homo religioſus ſein wollte), daß weiterhin die Wertſchätzungen gewiſſer Gebiete einerſeits und das Gefühl des Könnens in bezug auf ſie andererſeits weit auseinandergehen können, ſoll natürlich nicht geleugnet werden. Dieſes Auseinandergehen führt indes noch nicht zu einer Idealbildung, die jenen Wertſchätzungen entſpricht und dem Können nicht entſpricht. Erſt wo das Könnensbewußtſein, das für ein Gebiet von Inhalten »echtes« Könnensbewußtſein iſt, oder das noch undifferenzierte Können der Perſon ſelbſt darſtellt, auf ein Gebiet übertragen wird, wo es unecht iſt und gerade ein primär empfundener Könnensmangel durch es überdeckt wird, kann der Antrieb zur Überkompenſation und beſonderen Übung der betreffenden Anlage entſtehen. Die Idealbildung folgt dann der Richtung des »vermeintlichen« Könnens. Niemals aber werden auf dieſe Art poſitivwertige urſprüngliche Leiſtungen, ſondern höchſtens ſchwächliche Nachahmungen deſſen zuſtande kommen, was jene hervorbringen, mit denen der Betreffende (bewußt oder unbewußt) »konkurriert«. Es gibt einen ſpezifiſchen Menſchentypus, der das Bewußtſein des eigenen Wertes, das ihm als naives Selbſtwertgefühl fehlt, erſt im Vergleichen ſeines Wertes mit dem Werte anderer aufbaut, d. h. der ſich erſt, wenn er ſich als »mehrwertig als ein Anderer« weiß, überhaupt als »wertvoll« (oder als minderwertig, überhaupt als negativwertig)

10. Das Verhältnis des Zuſammenhangs von Glück und ſittlichem Werte zur Idee der Sanktion und Vergeltung.

Daß irgendwelcher Zuſammenhang von Glückſeligkeit und ſittlich poſitivem Wert der Perſon, zwiſchen gutem Verhalten und den es begleitenden poſitiven Gefühlen beſtehe, der über eine bloß zufällige empiriſche Beigeſellung oder Nichtbeigeſellung dieſer beiden Dinge hinausgehe, darüber ſind alle, die über dieſe Frage ernſthaft nachdachten, einer Meinung. Erſt da beginnt der Streit, wo die *Natur* dieſes Zuſammenhangs feſtgeſtellt werden ſoll, ob er z. B. der eines Weſenszuſammenhangs oder eines »Naturgeſetzes« ſei oder bloß der einer »Sollensforderung«, ob es ſich um ein Kauſalverhältnis oder irgend ein anderes Verhältnis handle, was im erſten Falle Urſache und Wirkung ſei uſw. Wir gehen zur Klärung dieſer großen Frage von der Unterſuchung der Beziehung aus, die zwiſchen den *poſitiven* und *negativen Werten* ſelbſt und dem Gefühl der Weſen, für die ſolche Werte einem Streben nach (reſp. Widerſtreben gegen) immanent ſind, beſtehen – und dies unabhängig davon, um welche Güter es ſich handle und welche Organiſation dieſe Weſen beſitzen. Hier ſcheinen uns nun aber gewiſſe Zuſammenhänge ſchon darum a priori zu ſein, da ſie zugleich als Verſtändniszuſammenhänge für das Verſtändnis aller beſeelten Weſen fungieren und wir uns keinerlei Beobachtung auch nur zu phantaſieren vermögen, die geeignet wäre, die Zuſammenhänge aufzuheben. Dieſe Zuſammenhänge ſind:

1. Das gefühlte Daſein eines poſitiven Wertes hat irgendeine Art der Luſt zur Folge als Reaktion des betreffenden Weſens. Wird der poſitive Wert zum »Ziel« eines Erſtrebens, ſo iſt weiterhin dieſe Tätigkeit, die den Wert vom Nichtſein in das Sein überzuführen tendiert, um ſo mehr von »Befriedigung« begleitet, als das Ziel erreicht wird. Wird der poſitive Wert zum Ziel eines Wider-

---

gegeben iſt; d. h. er vergleicht nicht die ihm ſchon an ſich und an einem Anderen *gegebenen* Werte (wie z. B. jemand, der ſich einen »Helden wählt«, dem er es gleich tun will), ſondern ſein und des Anderen Wert kommt ihm erſt *im* Vergleich zur *Gegebenheit*. Die aktive Spielart dieſes Typus wird zum »Streber«, der in keinem poſitiven Sachgehalt und ſeinem Werte, ſondern nur im Mehrſein, Mehrleiſten als andere ſein Strebens*ziel* hat und hierdurch die jeweilige gefühlte Wertdifferenz (ſeine Minderwertigkeit) auszugleichen ſucht. Die paſſive Form desſelben Typus führt zu *einer* Art des Reſſentimenttypus, d. h. zur Ausgleichung der gefühlten Wertdifferenz durch Herabziehung der Werte der Anderen, – ſchließlich zur Perverſion der Wertſchätzung hinſichtlich der fremden Werte. Der von Adler geſehene Typus ſcheint mir der erſten Form anzugehören.

ſtrebens, ſo wird die Tätigkeit um ſo mehr von Unbefriedigtheit begleitet, je mehr das Widerſtreben ſein Ziel erreicht. Das gefühlte Sein eines negativen Wertes hat Unluſt zur Folge (als Reaktion des betreffenden Weſens). Das Erſtreben eines (gefühlten) negativen Wertes hat die Unbefriedigtheit um ſo mehr zur Folge, als dieſe Tätigkeit ihr Ziel erreicht; das Widerſtreben gegen einen gefühlten negativen Wert hat die Befriedigung in gleichem Maße zur Folge.

Das Sein dieſer *Gefühle* iſt darum, abgeſehen von ihrer *Eigenqualität*, gleichzeitig »Zeichen« für das *Sein* und das *Nichtſein* von Werten und Unwerten (indirekt auch ihr Gefühlsausdruck) und zwar von jenen, die das betreffende Weſen fühlend aufnimmt. Befriedigungs- und Unbefriedigtheitsqualität aber iſt zugleich ein »Zeichen« für das *Verhältnis* ſeines Strebens und Widerſtrebens zu den von ihm gefühlten Werten (wobei die »Unbefriedigtheit« keineswegs nur Mangel an Befriedigung iſt, ſondern eine poſitive Tatſache). Es gibt keine Tatſache der induktiven Erfahrung, die dieſe Sätze zu erſchüttern geeignet wäre. Denn Tatſachen, wie jene, daß verſchiedene Weſen (z. B. Menſchenraſſen, verſchiedene Tiere uſw.) auf dieſelben Dinge mit Luſt und Unluſt reagieren, zeigen nur, daß dieſe Dinge für die einen Weſen Güter ſind, für die anderen Übel, oder auch daß *verſchiedene* Werte für dieſe und jene an dieſen Dingen realiſiert ſind. Der Weſenszuſammenhang von Luſtreaktion auf das Sein poſitiver Werte und Unluſtreaktion auf das Sein negativer wird hierdurch nicht im mindeſten geſtört. Und dasſelbe gilt für den Zuſammenhang von Befriedigung und Unbefriedigtheit mit dem Erfolg des Erſtrebens (und Widerſtrebens) nach (reſp. gegen) poſitiven und negativen Werten.

Von größter Wichtigkeit iſt hierbei die Frage, ob wir ein Widerſtreben gegen poſitive Werte und ein Erſtreben negativer Werte als gleichurſprüngliche Tatſachen zugeben dürfen oder müſſen. Dieſer Annahme werden weder jene zuſtimmen, die Befriedigung als Begleiterſcheinung eines erfolgreichen Strebens überhaupt (ſei es Erſtreben oder Widerſtreben) *definieren* zu dürfen meinen, noch jene, die es für ein Weſensgeſetz halten, daß nur poſitive Werte erſtrebt, und daß nur negativen Werten widerſtrebt wird. Sie werden ſagen, daß bei dem Schein des Widerſtrebens gegen einen poſitiven Wert ſtets entweder am ſelben Dinge ein negativer Wert gefühlt ſei, oder nur ein Vorzug eines größeren oder höheren Wertes und das Nachſetzen jenes poſitiven Wertes vorliege. Indes ſind dies pure Konſtruktionen, die der evidenten Tatſache, daß es ein Widerſtreben gegen poſitive und als poſitiv gefühlte Werte gibt, und ein Erſtreben negativer und ſo gefühlter Werte, *nicht* ſtandhalten. Nicht nach dem »Ob« dieſer Tatſache, nur nach ihrer Weſensbedingung kann gefragt werden. Eine ſolche exiſtiert nun allerdings. Jedes Weſen nämlich muß negative Werte erſtreben und poſitiven Werten widerſtreben, das ſein eigenes *Sein* ſelbſt als negativwertig fühlt und darum ſich ſelbſt als »nichtſeinſollend«. Es verneint gleichſam in dieſem praktiſchen Verhalten ſein eigenes Wertweſen und bejaht gleichwohl auch *darin noch* das *Sein* der poſitiven Werte. In dieſem Zuſammenhang beruht der weſenhaft ſelbſtzerſtöreriſche Charakter des Schlechten. Nicht weil ſich der Schlechte nicht im »Daſein erhält« iſt er ſchlecht – als wäre gut = Erhaltungsfähigkeit im Daſein, wie Spinoza z. B. ſagt (und wie Darwin und Spencer bei ihrer Ableitung des Sittlichen es vorausſetzen) –, ſondern weil der Schlechte ſchlecht iſt, *muß* er ſich und die »Welt«, welche die ſeinige iſt, zerſtören.[1]

2. Jedes poſitive Wertwachstum (einer beſtimmten *Werthöhe*) des aktvollziehenden Weſens iſt von einer Luſtſteigerung der zugehörigen Tiefenſchicht des Gefühls, jede poſitive Wertabnahme von einer Luſtminderung, jedes negative Wertwachstum von einer Unluſtſteigerung, jede negative Wertabnahme von einer Unluſtminderung als Reaktion begleitet, und dieſe ſind *»Zeichen« für jene*. Hierbei entſprechen ſich Werthöhe und Gefühlstiefe.

3. Jeder *Vorzug eines höheren Wertes* vor dem niedrigeren Wert iſt von einer Steigerung der Tiefe des poſitiven Gefühls begleitet, jedes Nachſetzen des höheren Wertes von einer Steigerung der Tiefe des negativen Gefühls. Aus dem früher Geſagten (daß alles poſitivwertige Tun und Leiſten aus poſitivzentralen Gefühlen quillt) erhellt daher, daß jedes Vorziehen eines höheren Wertes vor einem niedrigeren Wert ein ferneres ebenſolches Vorziehen *leichter* möglich macht und umgekehrt jedes Vorziehen des niedrigeren Wertes vor dem höheren das fernere Vorziehen derſelben Natur. Für die »Wahl« (die ſowohl Wahl auf Grund des im »*Vorziehen*« als

---

[1] Der letzte Grund aller *Werttäuſchungen* ſind die Perverſionen des Strebens, die überall vorliegen, wo Gutem widerſtrebt und Schlechtes erſtrebt wird. Keineswegs iſt die Werttäuſchung die Urſache der Perverſion; vielmehr iſt die Perverſion die Urſache der Werttäuſchung, das für gut zu *vermeinen*, was gleichwohl als *ſchlecht*, wenn auch nur »transparent«, gleichſam, gegeben iſt. Vgl. hierzu meinen Aufſatz: »Das Reſſentiment im Aufbau der Moralen, I. Teil« in dem Buche »Interpretationen«, Berlin 1914.

höher gegebenen Wertes, als auch Wahl auf Grund des im »Nachſetzen« als niedriger gegebenen Wertes ſein kann[1]) gilt, daß die Befriedigungstiefe mit dem Erwählen des höheren, die Tiefe der Unbefriedigtheit mit dem Erwählen des niedrigeren Wertes ſich ſteigert.

Dieſe Zuſammenhänge ſind in ihrem elementaren Grundgedanken durchaus nicht neu. Ihr Grundgedanke ſteckt z. B. klar in der Lehre von Leibniz, daß jede Luſt einen Fortſchritt in der »Vollkommenheit« des fühlenden Subjekts anzeige. Nur in unſerer Annahme der Unzurückführbarkeit der Vollkommenheit auf Grade des Seins und der Luſt auf eine Art der verworrenen Einſicht in die »Vollkommenheit« weicht ſie grundſätzlich von dieſer Beſtimmung ab. Die bekannten Einwendungen gegen dieſe Lehre auf Grund der induktiven Erfahrung waren dadurch lange mit einem Scheine von Recht behaftet, daß man die Stufen des Gefühlslebens nicht geſchieden hatte. So zeigt freilich nicht alle beliebige Luſt das Daſein eines poſitiven Wertes für ein beſtimmtes Subjekt z. B. die Perſon oder den Geſamtorganismus an, nicht jede Luſtſteigerung das Wachstum eines ſolchen. Die geiſtigen Emotionen (d. h. reine Aktgefühle, die ſich mit den Gefühlsakten durchdringen) zeigen z. B. keinen Wert und keine Förderung des Lebens der Perſon an, ſondern eben nur Werte, Förderungen und Hemmungen der geiſtigen Perſon ſelbſt in der Erreichung ihres idealen individuellen Wertweſens. Sie meſſen genau die Abſtände von dem was die Perſon als ſolche iſt und dem, was ſie ſein ſoll – wobei das Lebensgefühl desſelben Menſchen gleichzeitig ganz anders beſtimmt ſein kann, z. B. bei erlebter Förderung der Perſon einen abſteigenden Verlauf darſtellen kann. Und ebenſowenig darf man von den ſinnlichen Gefühlen verlangen, daß ſie anzeigen, was z. B. das Wohl des Geſamtorganismus hemmt oder fördert. Wenn ein Trunk kalten Waſſers, in Erhitzung getrunken, den Tod bringt, wenn ſchwere Lungen- und Geiſteskrankheiten von ſinnlicher Luſt begleitet ſind, wenn Daſein und Fehlen und die Grade von ſinnlicher Luſt und Unluſt keineswegs der Größe der Schädigung und der Förderung des Lebens des ganzen Organismus genau entſprechen, ſo iſt all dies nur für jenen wunderbar, der die Einheit und Selbſtgeſetzlichkeit des Lebensgefühls (und der anderen Gefühlsſtufen) verkennt und in ihm nur eine Reſultante ſinnlicher Gefühle erblickt. Dieſe Dyſteleologie wird aber ſelbſtverſtändlich und ſogar gefordert, wenn wir annehmen, daß die ſinnlichen Gefühle eben auch nur den Wertzuſtand (und die Förderung und Hemmung) der ſpezifiſchen Lebenstätigkeit in den *Organen* anzeigen, an denen das Gefühl auch phänomenal vorgefunden wird – ohne daß hierdurch irgendwie mitgemeſſen wird, was dieſe ſpezifiſche Tätigkeit für das *einheitliche* Leben des ganzen Organismus bedeute. Dieſes Maß gibt erſt das *Lebensgefühl* in ſeinen eigenen Abwandlungen. Weiterhin darf freilich nicht allen Luſt- und Unluſtgefühlen auch eine *ſittliche* Bedeutung zugeſchrieben werden. Dieſe kommt allein den Gewiſſensgefühlen im engſten Sinne zu, d. h. jenen emotionalen Variationen, die am *Vorziehen* und *Nachſetzen* von Werten, am Wählen und an dem Verhältnis von Wert zu Perſon ſelbſt haften. Alle dieſe Variationen ſind aber immer zugleich ſolche der *Tiefe* der Gefühle.

---

[1]) Man erinnere ſich, was im I. Teile über Vorzugs-typen und Nachſetzungstypen der Aktträger (ſowohl der »guten«, als »böſen«) geſagt war.

Was iſt nun aus dieſen Weſenszuſammenhängen für *die alte Frage* von Glück und Sittlichkeit zu gewinnen?

a) Fundierung des Glücks durch poſitive Werte und des poſitiv wertvollen Strebens und Wollens durch das Glück.

In ihrem pragmatiſtiſchen Eifer haben die Ethiker faſt überall nur die Alternative geſtellt: *Entweder* iſt das Glück durch ſittlich wertvolles Sein, Leben und Handeln bedingt; dann hat es für die »Tugend«, für ſittliches Wollen und Handeln ſelbſt weder als Quelle noch als Ziel, alſo überhaupt *keine* Bedeutung. Es iſt dann entweder als naturnotwendige Folge und gleichzeitig als »Lohn der Tugend« anzuſehen – oder es muß als »Poſtulat« gelten, daß der Gute glücklich werde, da er es zu ſein »verdiene«; »Glück verdienen« oder des Glückes »würdig ſein« iſt dann beſſer als glücklich zu ſein.[1] *Oder* es iſt das Glück das Ziel alles Verhaltens, das den Namen eines tugendhaften verdient. Dann *ſoll* der Menſch vor allem nach Glück ſtreben (Eudaimonismus). Aber ſchon dieſe Alternative geht an dem *Problem* vorbei. Alle *Gefühle* von Glück und Unglück ſind auf das Fühlen von Werten fundiert und das tiefſte Glück, die vollendete Seligkeit iſt durchaus ſeinsabhängig vom Bewußtſein der eigenen ſittlichen Güte. *Nur der Gute iſt der Glückſelige.* Aber das ſchließt *nicht* aus, daß es eben die Glückſeligkeit iſt, welche die *Wurzel* und *Quelle* alles guten Wollens und Handelns iſt – *niemals* aber ſein Ziel oder gar ſein »Zweck« ſein kann. *Nur der Glückliche handelt gut.* Das Glück iſt alſo keineswegs der »Lohn der Tugend«, ſowenig als die Tugend *Mittel* zur Glückſeligkeit iſt. Wohl aber iſt es die *Wurzel* und die *Quelle* der Tugend, eine Quelle, die aber ſelbſt ſchon nur eine *Folge* der inneren Weſens*güte* der Perſon iſt. Ganz beſonders alſo iſt die Lehre abzuweiſen, die für die verpflichtende Kraft idealer Sollensſätze eine ſog. »Sanktion«, d. h. einen »Grund der Verbindlichkeit«, fordert, durch die das Gute auch mit dem eigenen Glücksintereſſe nachträglich irgendwie »verknüpft« würde. Einer ſolchen »Verknüpfung« bedarf es nur, wenn das Gute von der Perſon, ihrem Sein und Weſen urſprünglich als abgelöſt gedacht iſt, z. B. als Inhalt einer Reihe von Forderungen oder Geſetzesnormen, die auf die Perſon hinzielen, ſo daß dieſe für jene Forderungen erſt – irgendwie – gewonnen werden müßte; es bedarf ihrer nur, wenn zugleich Weſen und Beſtand eben der *tiefſten* Glücksgefühle, die im Gutſein der Perſon ſelbſt fundiert ſind und gegen welche aller nur *mögliche* Lohn nur ein Glücksgefühl einer Schicht *geringerer* Tiefe darſtellen könnte, überhaupt nicht geſehen und beachtet werden. Aber das urſprüngliche Gutſein iſt jenes der Perſon ſelbſt, und das tiefſte Glücksgefühl iſt das es begleitende ſelige Bewußtſein. Was ſoll da noch eine ſog. »Sanktion«? Mag eine gute Tat dem Täter beliebig großen Schaden bringen, ihn in beliebig unglückliche Zuſtände verſetzen – niemals kann doch die durch die *Tat* bewirkte Unluſt von derſelben *Tiefe* ſein als die Luſt *in* der guten Tat ſelbſt und jene *noch* tiefere Luſt, die ſie als ihre Quelle ermöglichte und die durch Unluſt aller periphereren Schichten – gleichgültig in welchem Größenmaße ſie eintreten — völlig *unzerſtörbar* iſt. Kein Lohngut, das die Belohnung für ein ſittlich Gutes abgeben ſollte, kann weſensgeſetzlich je ſo tiefes Glück beſtimmen als das *Glück ſelbſt*, aus dem das ſittlich gute Wollen hervorſtrömt und das es begleitet; kein Strafübel, das die Beſtrafung zufügt, je ſo tiefes Leid beſtimmen wie die Unſeligkeit, aus der die ſchlechte Tat quoll, und das Unluſtgefühl, das ſie begleitete. Auch der Ausdruck, daß ſich das »Gute ſelbſt belohne« und das »Böſe ſelbſt beſtrafe«, ſetzt noch den *irrigen* Satz *voraus*, daß es irgendwelche »Sanktion« für das ſittliche Sein und Wollen geben müſſe. Aus eben dieſem

---

[1] Die erſte Lehre iſt jene einer »ſittlichen Kauſalität«, in der die gute Handlung gleichzeitig als Urſache des Glückes erſcheint, eine Vorſtellung, die allen Lehren von einer ſog. natürlichen ſittlichen Weltordnung zugrunde liegt. So iſt z. B. das 4. Gebot im Dekalog: »Ehre Vater und Mutter, *auf daß* du lange lebeſt« ſicher nicht ſo, wie es oft ausgedeutet wird, d. h. eudaimoniſtiſch (im Sinne, *damit* du lange lebeſt), ſondern im Sinne ſolch »*natürlicher Vergeltung*« zu verſtehen. Zur Auffaſſung, es ſei das Verdienen des Glückes oder die Würde zum Glück dem Glücke vorzuziehen, vgl. meine Ausführungen über die »Demut« in meinem Buche »Interpretationen«, Berlin 1914.

Grunde iſt die alte Lehre von einer naturgeſetzmäßigen Bindung von Glücksfolgen an gute, und von Unglücksfolgen an ſchlechte Handlungen im Sinne einer immanenten oder tranſzendenten »Vergeltung« ebenſo abzuweiſen, wie die Kantiſche Lehre, die eine ſolche Bindung ausdrücklich leugnet, aber auf Grund eines »Poſtulates« der praktiſchen Vernunft durch die Aktion eines »ſittlichen Weltordners« eine ſolche »Vergeltung« fordert, ja auf dieſe »vernunftnotwendige« Forderung den »Glauben« an einen ſittlichen Weltordner allererſt gründen will.

Machen wir uns klar, was »Vergeltung« iſt. Das, was »vergolten« wird, können immer nur die beglückenden oder die ſchädigenden und damit die unluſtbereitenden wirklichen oder möglichen Wirkungen ſein, die ein ſittlich gutes und ſittlich ſchlechtes Handeln für andere Weſen hat. Nur für ſolche Wirkungen vermag überhaupt in den Lohngütern und Strafübeln eine mögliche Wert-Äquivalenz zu beſtehen, ſowie eine Äquivalenz in der Tiefenart der Luſt und Unluſt. Dagegen hat für die Werte des Guten und Böſen, die in dieſen Handlungen ſtecken, ſei es als ihre Eigenſchaft, ſei es als jene des Wollens und der Perſon, der Begriff der Vergeltung keinerlei Sinn. »Vergeltung«, das könnte hier ja nur den Sinn haben: »Gegen den Böſen oder böſes Handeln ſich böſe verhalten«; aber es iſt evident, daß man ſich auch gegen den Böſen und gegen böſes Verhalten ſittlich gut verhalten »ſoll«. Ja, die Handlung des Vergeltens ſelbſt will doch eine ſittlich gute Handlung ſein! Es könnte zweitens heißen: Dem böſe Handelnden eine Unluſt zufügen, die von derſelben zentralen Tiefe wäre, wie die Unbefriedigtheit, die im »ſchlechten Gewiſſen« ſelbſt ſteckt. Das aber iſt unmöglich, da die Unluſt dieſer Tiefe eben weſenhaft an das böſe Sein und Wollen geknüpft iſt.

Die Idee der Vergeltung hat daher in der rein ſittlichen Sphäre überhaupt keinen Ort. Vergeltung iſt vielmehr eine Idee, die urſprünglich nur vom Standort des durch eine Handlung Geſchädigten und von einem Dritten aus in Hinſicht auf ihn einen Sinn gewinnt; nicht aber vom Standort desjenigen und in Hinſicht auf denjenigen, der gut und böſe iſt oder ſich ſo verhält. Und es iſt nicht die ſittliche Sphäre, ſondern die von ihr grundverſchiedene Rechtsſphäre, in deren Umkreis die Vergeltungsidee zu ſuchen iſt. »Vergeltung« als ſolche iſt darum auch keineswegs eine Folgeforderung davon, daß Gerechtigkeit ſein ſolle. Die Gerechtigkeit ordnet und regelt nur den Impuls der Vergeltung, indem ſie die Idee der Proportion, des Gleichen für Gleiches, der

Forderung nach Vergeltung (auf irgendeine näher beſtimmte Weiſe) hinzufügt. Nicht aber iſt aus der Idee der Gerechtigkeit jene der »Vergeltung« je abzuleiten oder durch Analyſe zu gewinnen. Die Vergeltung iſt mit der Rache verwandt und zwar an erſter Stelle mit dem beſonderen nachgefühlten Racheimpuls eines C, der den Racheimpuls eines Geſchädigten A gegen den Schädiger B mitvollzieht. Entgeltung desgleichen mit der ſympathiſch mitgefühlten Dankbarkeit des A gegen B.[1] Aber auch nur Verwandtſchaft, nicht Gleichheit beſteht hier. Während zu dem Tatbeſtand der Rache zwei Perſonen genügen, bedarf es zur Vergeltung urſprünglich dreier, von denen der »Dritte« – gefühlsmäßig – »über« den beiden Andern ſteht. Dazu iſt die Vergeltung ſowohl als »Forderung« wie als ausgeübte Tätigkeit (z. B. von ſeiten des Richters) eine von der Art und Stärke des Gefühls (und Nachgefühls) der Rache und der Dankbarkeit im Geſchädigten oder Geförderten völlig unabhängige Tatſache. Gerade das ſcheidet den Akt jedes vergeltenden Richters z. B. von dem Racheimpuls des Geſchädigten, daß er völlig kalt und unbeeinflußt durch deſſen Gefühle ſeines Amtes waltet. Zweitens ergeht die Forderung der Vergeltung auch da, wo keinerlei Gefühl der Rache in dem Geſchädigten vorhanden iſt. Dieſe Tatſache wird aber daraus verſtändlich, daß der Vergeltung und der Rache ein gemeinſames Erlebnis zugrunde liegt, welches eine genauere Unterſuchung als das Erlebnis der durch einen beſtimmten Wertverhalt geforderten »Sühne« herausſtellt. Schon die Rache iſt von der unmittelbaren »Gegen-« und »Abwehr« gegen ein zugefügtes Übel ebenſo verſchieden, wie von der bloßen Entladung eines Zorn- und Wutaffektes durch völlig zielloſe Bewegungen. Auch der Racheimpuls, der ſich nicht gegen den Schuldigen ſelbſt, ſondern gegen irgendwelche mit ihm zuſammenhängende Perſonen (Familie, Gens, Stamm, Volk) oder Güter, ja – auf der primitivſten Stufe – gegen irgendwelche belebte oder lebloſe Güter richtet[2], enthält einen Akt der »Zurückſtellung« des Gegenſchlages auf eine ſpätere Zeit und das Erlebnis des »Dies für Das« – dasſelbe intentionale Element, das auch in der Vergeltung enthalten iſt. Scheiden wir ſowohl das rachefühlende, geſchädigte Subjekt als den »Dritten«, der Vergeltung übt und der immer »über« dem Schädiger und Geſchädigten ſchwebt, in Gedanken aus, ſo bleibt doch noch etwas außer dem negativen Wertverhalt, z. B. »daß hier jemand getötet iſt«, ja innerhalb primitiver Verhältniſſe, daß irgend etwas aus ſeinen »natürlichen« Grenzen abwich und ein Übel hervorbrachte (z. B. daß ein Fluß ſeine Ufer überſtrömte und Verheerungen anrichtete), beſtehen: Das iſt die von dieſem negativen Wertverhalt ſelbſt ausgehende fühlbare »Forderung« der »Sühne«. So ſcheint es ohne jeden Hinblick auf den möglichen Täter, an dem man ſich rächen oder dem man vergelten könnte, das »vergoſſene Blut« ſelbſt zu ſein, das »nach Sühne ſchreit«. Von dem Erlebnis dieſer Forderung iſt aber die Vergeltung wie die Rache gleichmäßig fundiert. Denn ſo »ſubjektiv« und ungemeſſen die Rache auch im Gegenſatz zur »Vergeltung« iſt, ſo iſt doch auch ſie bereits im Unterſchied zu bloßen Affekten, wie Zorn, Wut, Ärger (und deren Entladung), eine Emotion, die in einem gegebenen, negativwertigen Tatbeſtand fundiert iſt. Wer Rache fühlt, ſucht zwar ſeine Schädigung als ſeine auszugleichen – im Unterſchied von dem, der vergilt, aber doch ſo, daß ihm die Schädigung auch abgeſehen von ſeiner Unluſt als etwas erſcheint, das Sühne fordert. Nur darum kann die rächende Tat eventuell als »Pflicht« empfunden, ja das fehlende Rachegefühl in einem beſtimmten Falle als ſittlicher Defekt gefühlt ſein, niemals aber fehlender Zorn, Wut uſw. Während Rache die Idee eines Täters vorausſetzt, Vergeltung wenigſtens die Idee einer Tat – ohne daß der Täter beſtimmt oder unbeſtimmt gegeben zu ſein braucht –, Rache andererſeits nicht notwendig Verſchuldung, ſondern nur Kauſalität für das Übel, Vergeltung aber noch außer der Tatkauſalität die Gegebenheit von Verſchuldung vorausſetzt, iſt die Sühneforderung an keine dieſer Bedingungen notwendig geknüpft. Darum kann z. B. auch ein zufälliger, nicht durch rächende und vergeltende Tat eines Rächers oder einer vergeltenden Macht hervorgebrachter Tod eines Übeltäters als »Sühne für« ſeine Tat empfunden werden. Rache und Vergeltung ſcheinen nur zwei ſubjektive Methoden zu ſein, um der von den negativen Wertverhalten ſelbſt ausgehenden Sühneforderung zu genügen. Die Idee der Strafe nun aber geht ihrem Urſprung im Geiſte nach nicht auf die Rache, ſondern auf Vergeltung und Sühneforderung zurück. Die Verſuche, ſie, ſei es aus der Rache, ſei es aus der Idee der Gerechtigkeit herzuleiten, ſei es gar in völliger Verkennung ihres Weſens ſie aus irgendeinem Zweck herzuleiten – zu dem ſie, wenn ſie gegeben iſt, natürlich auch in mannigfaltigſter Weiſe verwandt werden kann –, ſind daher gleichmäßig undurchführbar. Die Herleitung der Strafe aus der Rache mag natürlich hiſtoriſch und genetiſch berechtigt ſein; im Sinne ihres Urſprungs iſt ſie gleichwohl unzureichend; auch wenn das Rachegefühl und der Racheimpuls völlig verſchwände, würde die Sühneforderung und ihre Verwirklichung durch die Strafe ihren Sinn behalten. Weder Vergeltung noch Strafe ſind alſo auf das Daſein rachefühlender Weſen relativ. Aber andererſeits iſt es eine noch tiefere Weſensverkennung der Idee der Vergeltung und der Strafe, wenn man ſie aus den rein ſittlichen Werten und Forderungen, insbeſondere aus der Forderung der »Gerechtigkeit« herleiten will. Denn Gerechtigkeit fordert – ſofern ihr Weſen rein erfaßt wird – durchaus nicht Vergeltung des Böſen mit Üblem. Nur aus einem Teil des Weſenskernes der Gerechtigkeit, nach dem es gut iſt und ſein ſoll, daß unter gleichen Wertverhalten auch gleiches Verhalten wollender Perſonen ſtattfinde, folgt – wenn es Vergeltung gibt –, daß dieſe auch Gleichwertiges gleich zu treffen habe. Nicht aber folgt aus ihr die Forderung einer »Vergeltung« ſelbſt. Vergeltung und Strafe rühmen ſich daher einer rein ſittlichen Wurzel ohne jedes innere Fundament. Faktiſch reichen dieſe Ideen nicht in die abſolute und rein ſittliche Sphäre der Perſonen und der Perſonenverhältniſſe hinein, ſondern ſind in ihrem Gehalte durchaus relativ auf den Wert der Wohlfahrt einer Gemeinſchaft lebendiger Weſen. Scheiden wir die rein ſittlichen Werte und Forderungen ſcharf von allem, was ſich in der Menſchennatur mit ihnen verknüpft, ſo kann die erblickte Tatſache des Böſen – gleichgültig, ob es ſich gegen uns oder andere richtet, und ob es Wohl befördert oder hemmt – nur Trauer und auf Grund des Prinzipes und Gefühles der ſittlichen Solidarität aller mit allen das Bewußtſein eines Jeden von ſeiner Mitverantwortung hervorrufen, (im Sinne des »mea culpa, mea maxima culpa«), niemals aber die Forderung und den Impuls zur Vergeltung. Dieſe ſittliche Einſicht iſt ſchon im Evangelium mit blendender Klarheit vorhanden. Das vergeltende »Richten« ſchlechthin (im ſittlichen Sinne, nicht im rechtlichen) wird klar als böſe verworfen. Durch keine tatſächliche Einrichtung und deren vermeintliches »Bedürfnis nach ſittlichen Stützen«, wie unſer faktiſches Strafſyſtem eine ſolche darſtellt, darf dieſe Einſicht auch nur den geringſten Abbruch erleiden – wie immer auch ein ſolches Syſtem aus außerſittlichen Gründen als notwendig, ja nicht nur in der Menſchennatur, ſondern ſogar im Weſen alles Lebendigen fundiert und daher im Kern ſeiner Ordnung – ſogar über alle irdiſche Menſchenerfahrung hinausreichend – anerkannt werden muß. Das hindert nicht, daß es für die *rein* ſittliche Wertſphäre, und alſo auch angeſichts der Gottheit, jeglichen Sinnes und Wertes bar iſt und alſo auch keinerlei rein ſittlich-religiöſe Sanktion beſitzt.

---

[1] Es iſt indes hervorzuheben, daß nur die Vergeltung, nicht die Entgeltung urſprünglichen und poſitiven Charakter trägt. Das Wort »Vergeltung« – ohne Zuſatz – bedeutet daher ſtets Vergeltung der Schädigung, nicht der Wohltat.

[2] Vgl., was ich in meinem Buche »Interpretationen« gegen die Auffaſſung von Steinmetz (Ethnologiſche Studien zur erſten Entwicklung der Strafe, Leipzig 1894), daß es urſprünglich eine »ungerichtete« Rache gegeben habe, ausführte.

Wenn Kant die Vergeltung als ein Poſtulat der »reinen« praktiſchen Vernunft bezeichnet, ſo müſſen wir dies alſo ausdrücklich als ungegründet verwerfen. Sie iſt nur ein Poſtulat der *vital bedingten* Vernunft und kein Poſtulat der »reinen« Vernunft.

Als ſolche und als auf den Wert der Wohlfahrt einer Lebensgemeinſchaft relative Wertidee iſt indes die Vergeltung immer noch *ſtreng* zu ſcheiden von demjenigen Wert, den ihre Realiſierung für die Erreichung gewiſſer *Zwecke* der Gemeinſchaft, z. B. für deren Schutz, außer ihrem puren Wert *als* Vergeltung beſitzen mag. Der Wert *an ſich*, den die Vergeltung eines Schlechten durch Schlechtes, eines zugefügten Übels durch ein Übel beſitzt, an ſich – alſo ohne weitere, auf die Zukunft bezogene mögliche Zweckverwendung – beſteht an erſter Stelle darin, daß ſie die Seele des Geſchädigten von gehäſſiger Geſinnung *reinigt*, indem ſie ihm das Gefühl der befriedigten Sühneforderung, das Gefühl der »Genugtuung« gibt und ihm damit wieder die *Wurzel* jedes ſittlichen Verhältniſſes, auch des Verhältniſſes zu ſeinem Schädiger, zurückgibt: die Liebes-fähigkeit. Andererſeits iſt mit dem Stattfinden der Vergeltung und der Beſtrafung des ſchuldhaften Schädigers an dieſem ſelbſt etwas vollzogen, was ihn *gleichfalls* befähigt, ſowohl mit dem ſchuldhaft Geſchädigten, wie mit ſich ſelbſt, wieder in ein ſittliches Grundverhältnis zu treten. So wenig die Strafe ſich aus der ſittlichen Verſchuldung als wertnotwendige Forderung eines Sollens ergibt, ſo wenig kann ſie als ſolche auch von der *Schuld* und ihrem Drucke befreien. Dieſe Funktion und Leiſtung iſt der rein ſittlichen *Reue* vorbehalten, die allein jenes poſitive innere Glück wiederherzuſtellen vermag, deſſen negativer Gegenſatz – auf demſelben Tiefenniveau – die Quelle der ſchuldhaften Handlung war. Die Tiefe der Unluſt, welche die Reue enthält, gegründet auf das Bewußtſein des ſittlichen Unwertes der eigenen Tat, kann durch kein von außen zugefügtes Strafübel und die von *ihm* beſtimmte Unluſt erſetzt werden. Denn beide Gefühle gehören grundverſchiedenen Tiefenſchichten an. Aber eines bringt das Strafübel notwendig hervor: Jene »Läuterung«, die überhaupt – wie wir ſahen – die einzige ſittlich-bedeutſame Folge einer der tieferen Perſonſphäre nicht zugehörigen Unluſt oder eines ſolchen Leides ſein *kann*. Die Strafe lenkt den inneren Blick des Schädigers auf ſeine tiefere Perſonſphäre und macht ihn damit ſeine ſittliche Beſchaffenheit *erblicken*. Sie gibt ihm in dieſem Sinne *Gelegenheit zur ſittlichen* Ausgleichung ſeines ihm anhaftenden Böſen durch den Akt der Reue – ohne indes damit den Reueakt notwendig zu beſtimmen. Dieſer Reueakt aber iſt die Vorausſetzung einerſeits dafür, daß der Geſchädigte nach erlangter Genugtuung den echten Akt der Verzeihung vollziehe, andererſeits dafür, daß der Schädiger die gehäſſige Geſinnung, die jede ſchuldhafte Zufügung eines Schadens gegen den Geſchädigten als Erinnerungszeichen der Schlechtigkeit des Schädigers für dieſen ſetzt, auch ſeinerſeits verliere und die auch ſeinerſeits verlorene Liebesfähigkeit für den Geſchädigten wieder erhalte. So iſt die Strafe die Form, in der – unter Vorausſetzung des an ſich *außerſittlichen* Vergeltungsimpulſes – die *Möglichkeit eines ſittlichen Verhältniſſes zwiſchen dem Geſchädigten und dem Schädiger wiederhergeſtellt wird.* Darin *allein* – nicht in einer rein »ſittlichen Forderung der Gerechtigkeit« – liegt das nur *relative* ſittliche Recht der Strafe. Sie vermindert – unter der Vorausſetzung nicht rein ſittlicher Perſonverhältniſſe – den Haß in der Welt und die mit ihm notwendig verbundenen zentralen Unluſtgefühle, obgleich ſie zu den peripheren Unluſtgefühlen ein beſtimmtes Quantum *endgültig* – nicht vorbehaltlich einer dadurch erwirkbaren größeren Luſt – hinzufügt. Sie dient damit durch ihren bloßen *Vergeltungsſinn* – und nicht durch ihre etwaigen Wirkungen auf zukünftiges menſchliches Verhalten (Beſſerung, Abſchreckung) – der Wiederherſtellung verletzter rein ſittlicher Beziehungen. Ja, es iſt eben nur allein der *Vergeltungsſinn* des geſetzten Strafübels und durchaus nicht dieſes *Übel* ſelbſt – und ſeine Motivationswirkung auf zukünftiges Tun und Sein –, was dieſe *notwendige* Folge hat. Und es iſt eben die Tatſache, daß dieſes Übel als *Strafe* und *nicht* als Maßregel zur Vorbeugung geſetzt werde, und daß das Strafübel nicht als bloßes Übel (von den eventuellen Schädigern) gefürchtet und von den Geſchädigten gewünſcht werde, ſondern daß Beſtrafung *als* ſolche und das Übel erſt fundiert auf die Idee der *Strafe* gefürchtet und erwünſcht ſei, was *ausſchließlich* dieſe relative ſittliche Bedeutung beſitzt. Dies ſcheinen uns jene, welche an Stelle der Strafe die bloß »ſichernde Maßregel« und ihren Sinn in die Motivation für zukünftiges Verhalten ſetzen wollen, zu vergeſſen.[1]

---

[1] Mit der Behauptung, die Strafe »ſei« eine ſichernde Maßregel, wiſſen wir irgendeinen Sinn überhaupt nicht zu verbinden.

Von einem Standort aus, der die Tiefenverſchiedenheiten der Gefühle verkennt wie die Weſensverſchiedenheit der ihnen entſprechenden Übeltaten, muß die Strafe als Setzung eines Übels zu den bisherigen Übeln hinzu, unbedingt verworfen werden.[1] Sie kann dann auch nicht dadurch wieder gerechtfertigt werden[2], daß dieſe Hinzufügung von Übeln zu den vorhandenen Übeln ſich dadurch – utiliſtiſch – rechtfertige, daß ſie doch die Geſamtſumme der Übel vermindere. Ganz abgeſehen davon, daß die Zufügung eines Übels mit dieſer Intention niemals den Charakter einer »Strafe« trüge, fehlte ihr vor allem jegliche ſittliche Rechtfertigung. Denn eine ſolche beſitzt ſolches Verfahren nur inſoweit, als es ſich der erzieheriſchen Tätigkeit einordnet und derjenige, an dem es erfolgt, noch nicht als volle Perſon gegeben iſt.[3] Auch der Schädiger, und eines beliebig ſchweren Verbrechens Schuldige, hat aber das ſittliche Recht – ſo er mündig und zurechnungsfähig iſt –, eine Anerkennung ſeiner Perſon und ſeiner Würde als ſittliches Weſen zu fordern. Mag ſich das poſitive Recht wie immer verhalten, ſo hat er aus dieſem ſittlichen Rechte heraus auch ein ſittliches Recht entgegen einem ſo gearteten Scheinſtrafſyſtem faktiſche und echte Strafe zu fordern. Er beſitzt alſo ein ſittliches »Recht auf Strafe«, das ihm z. B. ſittlich zu Unrecht vorenthalten werden könnte von allen Jenen, die ihn zum ausſchließlichen und bloßen Gegenſtande ihrer ſchützenden Maßregeln machen wollen.[4] Er beſitzt vor allem ein Recht auf die ihn ſelbſt läuternde Kraft der Strafe als Strafe und auf die in ihr liegende Kraft der Wiederherſtellung eines ſittlichen Verhältniſſes zur Perſon des Geſchädigten und aller, die nach- und mitfühlend an deſſen Schaden und ſeiner negativen Geſinnung gegen den Schädiger teilnehmen. Auch die ſchwerſte echte Strafe iſt – auf die tieferen Gefühlsſchichten geſehen – noch ſehr viel »milder« als die leichteſte bloß erzieheriſche Geſetz- und Scheinſtrafe, die, indem ſie den Schädiger zum unmündigen Gegenſtande fragwürdiger ſozialpolitiſcher Experimente

---

1) So ſchon Bentham.

2) So z. B. Bentham.

3) Auch die pädagogiſche »Strafe« iſt nur eine Scheinſtrafe, genau wie der pädagogiſche Befehl ein »Scheinbefehl«, die pädagogiſche Frage eine »Scheinfrage« iſt.

4) So »human« und »menſchlich«, »ſozial« uſw. ſich die moderne poſitiviſtiſche Schutzſtraftheorie und die ihr gemäße Praxis aufſpielt, beruht ſie faktiſch auf einer tiefen und unſittlichen Mißachtung des »Menſchen« als der Perſon im Menſchen und ſetzt dieſe zum bloßen Mittel für völlig und ausſchließlich außer dieſer Perſon ſelbſt gelegene Zwecke herab.

macht und ſich anſtatt auf die Tat gegen den Täter richtet, dieſe Wiederherſtellbarkeit einer ſittlichen Beziehung geradezu *ausſchließt*. Es iſt daher die Forderung Benthams unberechtigt, daß die Setzung eines Strafübels nur da zu Recht beſtehe, wo eine durch ſeine Setzung nachweisbare Vergrößerung des allgemeinen Glückes derſelben Art nachweisbar ſei[1]. Das Strafübel iſt auch als *endgültige* Vermehrung der Übel in der Welt dadurch gerechtfertigt, daß es ſich als *Bedingung der Wiederherſtellung ſittlicher Beziehungen* und der mit dieſen weſensverknüpften tieferen Glücksgefühle aufweiſen läßt. Obzwar alſo die Strafe — *darin* iſt der ſog. »modernen Schule« zuzuſtimmen — keine rein ſittliche Wurzel hat und nicht auf der Idee der Gerechtigkeit beruht, obzwar ſie von dem Beſtande und der Anerkennung des nur vital relativen Wertes der Vergeltung und der Sühne abhängt, deren Impulſe und deren Wollen im Akte des höherwertigen »Verzeihens« überwunden werden können und es im ſittlichen Sinne »ſollen«, ſo iſt doch weder ſie ſelbſt noch der Vergeltungsimpuls, auf dem ſie beruht, Etwas, was genetiſch aus der Ausbildung und Erhaltung des Nützlichen verſtanden und auf Grund der Nützlichkeit für die Geſellſchaft gefordert werden könnte. Der Utilismus vermag auch die Entſtehung ſowohl des Racheimpulſes als der Sühneforderung als des Vergeltungsimpulſes in *keiner* Weiſe biologiſch und pſychogenetiſch verſtändlich zu machen. Er vermag dies hier ſo wenig wie bei irgend *einem* echten Vitalgefühl und Impuls, das ſich nicht auf eine Summe ſinnlicher Gefühle und Tendenzen zurückführen läßt. Darum iſt es ihm auch verborgen, daß die höherwertige *vitale* Wohlfahrt, die Wohlfahrt der Lebensgemeinſchaft den Vergeltungstrieb fordert (und *darum* auch ſeine Genugtuung durch die Strafe), ſo ſehr dieſer auch, vom Werte des bloßen Allgemeinnutzens der Geſellſchaft aus geſehen, als geradezu »ſchädlich« gelten muß.[2] Das Abſterben des Vergeltungstriebes wäre daher als keinerlei ſittlicher Fortſchritt, ſondern als ein Zeichen vitalen Niedergangs anzuſehen.[3]

---

1) Eine Strafe wird z. B. nicht dadurch aufgehoben, daß der Beſtrafte vor ihrem Antritt ſtirbt, oder daß er gleich nach ihrem Vollzuge ſtirbt — auch wenn wir von ihrem exemplariſchen Charakter abſehen.

2) Siehe über die Scheidung von Wohlfahrt und Nutzen den I. Teil dieſer Arbeit.

3) Alles Recht hat vor allem den Tatſachen der menſchlichen Natur und hier dem »Rechtsgefühl« Rechnung zu tragen, und auch die »Wiſſenſchaft« kann ſich niemals darüber hinwegſetzen. Bloßes Fehlen des Vergeltungsdranges kann nicht als Vorzug, ſondern nur als *Mangel* und *Ausfalls*-

Dies Alles aber hebt den Satz nicht auf, daß die »Vergeltung« *jenſeits* der Vitalſphäre, zu der die über ſie erhabenen rein ſittlichen Werte *nicht* gehören, *keinerlei* Sinn und Wert beſitzt. Innerhalb des Reiches rein ſittlicher Perſonen, innerhalb der geiſtigen »Liebesgemeinſchaft« gibt es nicht nur keine Forderung der Rache, ſondern auch *keine* ſolche der *Vergeltung*, ſondern allein die Forderung nach Liebe und Gerechtigkeit. Nicht das Prinzip der »Vergeltung«, ſondern jene auf der Liebe beruhenden der *Verzeihung* und der *Dankbarkeit* (im Unterſchiede zur »Belohnung«), ſowie jenes der ſittlichen Solidarität[1] (oder der Mit-ſchuld und des Mitverdienſtes) bilden die *Verfaſſung* dieſes Reiches. Nur da alſo iſt Vergeltung, iſt Strafe und Belohnung ſittlich gefordert, wo Verzeihung und Dankbarkeit evident dem ſittlichen *Können unmöglich* iſt. Dagegen iſt Nichtvollzug der Vergeltungsforderung zwecks Erhaltung oder Wahrung ſinnlicher und utilitariſcher Werte (Werte des Angenehmen und Nützlichen) ſtets ſittlich *negativwertig*, ihr Vollzug aber relativ gut (nicht aber abſolut gut). Die Idee einer »jenſeitigen Vergeltung« behält ihren *Sinn* (von ihrer Exiſtenz iſt hier nicht die Rede), da der Vergeltung nicht ein vom Menſchen und ſeiner Organiſation abhängiger Wert zukommt (geſchweige nur eine »hiſtoriſche« Bedeutung), ſondern nur noch ein vom Leben (ſeinem *Weſen* nach) abhängiger Wert. Auch eine ſolche Vergeltung iſt indes *keine* rein ſittliche Forderung.

Anders ſteht es aber mit der Idee einer ſog. *göttlichen Lohn- und Strafgerechtigkeit*. Sie entſpricht auch dem *Weſen* und *Sinne* nach (von ihrer Exiſtenz abgeſehen) einer geläuterten Gottesidee in *keiner* Weiſe. Der Gottheit einen Vergeltungsimpuls andichten, das iſt nicht viel weniger irrig, als ihr (mit den alten Juden) einen Racheimpuls zuſchreiben, und zeigt nur, daß die Idee der Geiſtigkeit Gottes noch keine reine und klare und von biologiſchen Mitvorſtellungen gereinigte Idee iſt. Die »gute« Perſon nimmt in ihrer Exiſtenz und ihren Akten unmittelbar im Sinne des »velle *in* deo«, des »amare *in* deo« am Weſen der Gottheit teil und *iſt* eben darin »ſelig«.[2] Jede »Belohnung« durch

---

erſcheinung gelten — im Gegenſatz zu *freiem Verzicht* auf die Befriedigung dieſes Dranges durch den Akt der Verzeihung.

[1] Ich habe dieſes Prinzip bisher an zwei Stellen berührt: Siehe Sympathiegefühle S. 65 und Reſſentiment und moraliſches Werturteil S. 358. Eine tiefere Fundierung desſelben muß ſpäteren Arbeiten vorbehalten bleiben.

[2] Unter »Vergebung« iſt *nicht* bloßer Nachlaß des Strafübels oder Nachlaß der Strafe, ſondern faktiſche Aufhebung des Böſen als materialen Wertes ſelbſt

Gott könnte nur ein kleineres und niedrigeres Gut an Stelle des höheren, und ein flacheres Gefühl an Stelle der tieferen Luſt ſetzen. Der »böſen« Perſon kann Gott (aus der ſein Weſen ausmachenden Liebe heraus) »vergeben« und damit (im Unterſchiede von bloßem Verzeihen, das ein Böſes nicht abſolut aufzuheben, ſondern nur »für« die verzeihende endliche Perſon aufzuheben vermag) ihr Böſes aufheben. Aber er kann ihr vermöge ſeines über alle Vergeltung erhabenen Weſens nicht »vergelten«, ſondern allein ſie den Forderungen und Geſetzen der Vergeltung durch Nichtvergebung überlaſſen.

Die Idee eines »vergeltenden Gottes« oder eines Gottes, der erſt auf Grund eines Vernunftpoſtulates nach Vergeltung (und in dieſem Sinne als »ſittlicher Weltordner«) »gefordert« wird, – eine Idee, die Kant in ſeiner Religionsphiloſophie formuliert, ſteht zu dem Geſagten in Widerſpruch. Mit vollem Recht wendet ſich Kant gegen die Behauptung, es könne gutes Wollen mit aller Art von Rechnen auf göttlichen Lohn und göttliche Strafe irgendwie zuſammen beſtehen; und mit Recht hebt er hervor, es »ſolle« ſolches Rechnen nicht ſein. Nicht aber ſcheint er uns gezeigt zu haben, daß, wenn einmal dieſes »notwendige Vernunftpoſtulat« nach dem Sein eines vergeltenden göttlichen Richters vollzogen iſt, Vergeltung alſo auch notwendig erwartet werden muß, gleichwohl noch die Motivation zum ſittlich guten Verhalten überhaupt rein von eudaimoniſtiſchen Lohn- und Strafſpekulationen ſein kann. Auch hier kann man nicht vom Sollen auf das Können ſchließen. Bloßes Rechnen auf das Lohn-Gut und bloße Furcht vor dem Straf-Übel – dies freilich kann auch nach ſeiner Lehre ausgeſchloſſen ſein. Aber ſolches Verhalten darf ja auch der Furcht vor der Strafe als Strafe, und der Hoffnung auf Belohnung als Be-lohnung (im Unterſchiede zum bloßen »Lohn« und Lohngut) nicht gleichgeſetzt werden. Jenes »knechtiſche« Verhalten und Rechnen auf – wie es die Scholaſtiker nennen – iſt von jeder Ethik, auch von der von Kant als »heteronom« bezeichneten, ſtets als unſittlich verworfen worden.[1] Aber die Furcht vor dem Strafcharakter in der Strafe, die eine andere iſt als die vor dem Strafübel, iſt mit dem Ausſchluß der letzteren noch nicht mit ausgeſchloſſen. Und jene letztere Furcht muß mit dem Vollzug jenes Vernunftpoſtulates eintreten, wenn es echten Glauben begründen ſoll.

---

zu verſtehen – natürlich nicht ſeiner Träger, der faktiſchen Handlungen z.B., die nicht ungeſchehen zu machen ſind. In dieſem Sinne »vergeben« kann nur Gott.

[1] So insbeſondere auch von der geſamten Philoſophie der Scholaſtik.

Nur die Einſicht, daß Vergeltung keine aus der reinen Vernunftidee der Gerechtigkeit fließende Forderung iſt, ſondern nur eine vital bedingte Forderung endlicher Art, wird dieſen Konflikt endgültig zur Löſung bringen können.

IV. Formalismus und Perſon.

Es iſt einer der grundſätzlichen Anſprüche der *formalen Ethik*, insbeſondere jener Kants, daß ſie allein der Perſon eine über allen »Preis« erhabene »Würde« verleihe; wogegen nach derſelben Ethik alle materiale Ethik die Würde der Perſon und ihren von Nichts herleitbaren Selbſtwert vernichten ſoll. Daß dies für alle Güter- und Zweckethik zutrifft, iſt auch ohne weiteres einzuräumen. Jedes Meſſenwollen der Perſongüte an irgendeinem Maße der Förderung, die ihre Leiſtung einer beſtehenden Güterwelt (ſeien es auch »heilige« Güter) zuteil werden läßt, oder an dem, was ihr Wollen und Tun für die Erreichung eines Zweckes (und ſei es ein dem Weltgeſchehen immanenter, heiliger Endzweck) als Mittel leiſte, widerſtreitet dem angeführten Vorzugsgeſetz, daß Perſonwerte ſelbſt die höchſten unter den Werten ſind. Eine andere Frage aber iſt, ob die formaliſtiſche Vernunft- und Geſetzesethik nicht auch ihrerſeits – wenn auch auf eine andere Art wie die Formen der Güter- und Zweckethik – die Perſon *ent*würdige – und zwar dadurch, daß ſie dieſelbe unter die Herrſchaft eines unperſönlichen *Nomos* ſtellt, dem gehorchend ſich erſt ihr Perſonwerden vollziehen ſoll.

Vor einer ſelbſtändigen Sachprüfung deſſen, was eine Perſon iſt und welche Bedeutung ihr in der Ethik zukomme, muß daher der Ort, den die Perſon im ſyſtematiſchen Zuſammenhang des Formalismus einnimmt, ſcharf gekennzeichnet werden; ſodann aber die Frage aufgeworfen werden, welches Verhältnis zu den ſittlichen Werten die ſo gefaßte »Perſon« innerhalb des Formalismus hat.

A. Zur theoretiſchen Auffaſſung der Perſon überhaupt.

1. Perſon und Vernunft.

Es iſt kein terminologiſcher Zufall, daß die formale Ethik die Perſon an erſter Stelle als »*Vernunft*perſon« kennzeichnet. Dieſer Terminus beſagt nicht etwa, es gehöre zum Weſen der Perſon, Akte zu vollziehen, die – unabhängig von aller Kauſalität – einer idealen Sinn- und Sach-Geſetzlichkeit folgen (Logik, Ethik uſw.): ſondern er prägt (in einem Worte) bereits die materielle Annahme des Formalismus aus, daß Perſon im Grunde gar nichts Anderes ſei als das jeweilige logiſche Subjekt einer vernünftigen, d. h. jenen idealen Geſetzen folgenden Aktbetätigung. Oder kurz geſagt: Perſon iſt hier das X irgendwelcher Vernunftbetätigung; die ſittliche Perſon alſo das X der dem Sittengeſetz gemäßen Willensbetätigung, d. h. es wird nicht *zuerſt* gezeigt, worin das Weſen der Perſon und ihrer beſonderen Einheit beſteht und dann die Vernunftbetätigung zu ihrem Weſen gehörig *aufgewieſen*; ſondern Perſonſein *iſt* nichts Anderes und erſchöpft ſich darin, der Ausgangspunkt, irgendein X von Ausgangspunkt eines geſetzmäßigen Vernunftwillens oder einer Vernunfttätigkeit als praktiſcher zu ſein. Was daher ein Perſon genanntes Weſen, z. B. ein beſtimmter Menſch (oder auch die Perſon Gottes), noch über das hinaus iſt, hinaus über »Ausgangspunkt geſetzmäßiger Vernunftakte«, das kann hiernach ſowenig ihr Perſonſein begründen, daß es vielmehr dieſes Perſonſein nur zu beſchränken, ja relativ aufzuheben vermag.

An dieſen Beſtimmungen iſt – wie die Folge zeigen wird – Eines ganz richtig: daß nämlich Perſon niemals als ein *Ding* oder eine *Subſtanz* gedacht werden darf, die irgendwelche Vermögen oder Kräfte hätte, darunter auch ein »Vermögen« oder eine »Kraft« der Vernunft uſw. Perſon iſt vielmehr die unmittelbar miterlebte *Einheit* des Er-lebens, – nicht ein nur gedachtes Ding hinter und außer dem unmittelbar Erlebten.

Hiervon aber abgeſehen, hat jene obige Beſtimmung der Perſon als Vernunft-perſon erſtens zur Folge, daß jede Konkretiſierung der Perſonidee auf eine konkrete Perſon ſchon von Hauſe aus mit einer Entperſonaliſierung zuſammenfällt. Denn eben dieſer hier »Perſon« genannte Tatbeſtand, daß »irgend etwas« Subjekt einer Vernunfttätigkeit ſei, kommt konkreten Perſonen, *allen Menſchen* z. B., gleichmäßig, und als ein in Allen Identiſches zu. Die Menſchen können ſich in ihrem Perſonſein allein hiernach alſo in Nichts unterſcheiden. Ja, der Begriff einer »individuellen Perſon« wird hiernach ſtreng genommen zu einer contradictio in adjecto. Denn die Vernunftakte ſind ja – ſelbſt nur definiert als die einer gewiſſen Sachgeſetzlichkeit entſprechenden Akte – alſo auch eo ipso außerindividuell, oder wie manche Anhänger des Kritizismus ſagen, »überindividuell«. Was alſo zu der Idee eines Subjekts dieſer Akte noch als individualitätsbeſtimmend hinzutritt, das höbe auch das Perſonſein des betreffenden Weſens notwendig auf. Eine ſolche Folge iſt aber im Widerſtreit mit dem Weſenszuſammenhange, daß jede endliche Perſon ein *Individuum* iſt und dies als *Perſon* ſelbſt – nicht erſt durch ihren beſonderen (äußeren und inneren) Erlebnis*inhalt*, d. h. das, *was* ſie denkt, will, fühlt uſw., und auch nicht erſt durch den Leib (ſeine Raumerfüllung uſw.), den ſie zu eigen hat. Das beſagt: das Sein der Perſon kann nie darin aufgehen, ein Subjekt von Vernunftakten einer gewiſſen Geſetzlichkeit zu ſein – wie immer ihr Sein ſonſt genauer zu faſſen ſei und wie falſch es auch wäre, es als dingliches oder ſubſtanziales Sein zu faſſen. Nicht einmal »gehorſam« könnte die Perſon gegenüber einem Sittengeſetz ſein, wenn ſie kraft jenes Geſetzes – als ſein Vollzieher – erſt gleichſam erſchaffen würde.[1] Denn das Perſonſein iſt auch das Fundament jedes Gehorſams.

Behält man die obige falſche Beſtimmung der Perſon feſt im Auge, – wie es Kant glücklicherweiſe nicht getan hat –, ſo ergibt ſich eine Ethik, die denn auch zu Nichts weniger als zur Anerkennung einer ſog. »Autonomie« oder einer »Würde« der Perſon qua Perſon führen kann. Was ſich vielmehr konſequent aus dieſer Beſtimmung ergeben muß, iſt nicht Auto-nomie (ein Wort, in dem das »Auto« doch wohl auf die Selbſtändigkeit der Perſon hinweiſen ſoll), ſondern Logonomie und gleichzeitig äußerſte Heteronomie der Perſon.[2] Dieſe konſequente Entwicklung nahm denn auch der kantiſche Perſonbegriff ſchon bei J. G. Fichte und noch mehr bei Hegel. Denn bei Beiden wird die Perſon ſchließlich nur die gleichgültige Durchgangsſtelle für eine unperſönliche Vernunfttätigkeit.[3] Die Ergebniſſe decken ſich hier wieder mit jenen des Averroes und Spinoza – trotz des verſchiedenen Ausgangspunktes; ſei es hierbei, daß der beſondere zufällige Erlebnisinhalt oder daß der Leib jene überperſonale und überindividuelle Vernunfttätigkeit erſt zur Perſon individualiſieren ſoll.

Wird aber jene Beſtimmung nicht konſequent feſtgehalten und miſcht ſich in die Anwendung des Perſonbegriffs irgendein poſitives materiales Moment ein, das über das bloße X einer Vernunft-

---

1) Ebenſowenig kann die ſtaatsrechtliche Perſon – eine abgeleitete Form der Perſon, die H. Cohen merkwürdigerweiſe mit dem Weſen der Perſon identifiziert – erſt auf Grund einer Rechtsverfaſſung geſchaffen, ſondern höchſtens durch dieſe anerkannt werden. Nur einer Perſon gebührt z. B. das Wahlrecht. Nicht aber iſt ſchon jeder, dem eine Verfaſſung dieſes Recht zuſpricht, darum eine Perſon. Nur dies kann das poſitive Geſetz beſtimmen, daß jemand unabhängig von der Vorprüfung, ob er eine Perſon ſei, für eine ſolche »gilt« und angenommen oder behandelt wird – und dies immer nur in Hinſicht auf die Ausübung gewiſſer Rechte.

2) Doch beachte man, daß bei Kant ſelbſt weit häufiger von einer Autonomie der Vernunft die Rede iſt als von einer Autonomie der Perſon.

3) Fichtes »Geſchloſſener Handelsſtaat« mit ſeiner vollkommenen ſozialiſtiſchen Verſklavung der Perſon iſt das erſte ſtaatsphiloſophiſche Ergebnis jener konſequenteren Wendung des kantiſchen Perſonbegriffes.

tätigkeit irgendwie hinausgeht, ſo gibt es hier auch keinerlei Grenze mehr in der Beſtimmung deſſen, was dann in einem Menſchen jener »Autonomie« und »Würde«, was jener Unverletzlichkeit und Achtung teilhaftig ſein ſoll – keine ſtrenge Grenze bis zu ſeinem momentanen Augenzwinkern und einer beliebigen launiſchen Stimmungsverſchiebung. So führt das πρῶτον ψεῦδος in der Beſtimmung der Perſon ganz von ſelbſt in die verkehrte Alternative: Entweder Heteronomie der Perſon durch eine pure Logonomie, ja Tendenz zu einer vollſtändigen Entperſonaliſierung, oder ethiſcher Auslebeindividualismus ohne jede innere Grenze ſeines Rechtes. Die Anerkennung einer geiſtigen Perſon und Individualität aber, die allein vor dieſen Irrungen behüten könnte, ſchließt jenes Begriffsſyſtem von vornherein völlig aus.

Bei Kant ſelbſt erhält freilich die Perſonidee noch dadurch einen Schein von einer über das X eines vernünftigen Willens noch hinausgehenden Exiſtenz und Blutfülle, daß Kant dieſes X auch mit dem homo noumenon, d. h. dem Menſchen als »Ding an ſich« identifiziert und dieſem den homo phänomenon entgegenſetzt. Nun iſt ja aber der homo noumenon logiſch gar nichts weiter als der Begriff der ſchlechthin unerkennbaren Seinskonſtante »Ding an ſich«, angewandt auf den Menſchen. Dieſelbe unerkennbare Konſtante beſteht aber auch – ohne jede innere Differenzierungsmöglichkeit – für jede Pflanze und jeden Stein. Wie ſoll ſie dem Menſchen alſo eine Würde geben, die von jener des Steines verſchieden wäre?[1]

---

[1] Was die Freiheit betrifft, liegt die Sache etwas anders. Die dritte Antinomie ſoll nur die logiſch-theoretiſche Möglichkeit der Freiheit (im negativen Sinne der Nichtkauſiertheit einer Tätigkeit) für die Dinganſichſphäre aufweiſen. Daß aber z. B. nicht der Stein als Ding an ſich, ſondern der Menſch frei iſt, das ſoll erſt durch die Vorfindung des Sittengeſetzes als des kategoriſchen »Du ſollſt« per Poſtulat (»Du kannſt, denn Du ſollſt«) zur Gegebenheit kommen. Durch die Identifizierung jener möglichen Freiheit (die der Menſch mit dem Stein gemein hat) mit dieſer poſtulierten (poſitiven Freiheit) ergeben ſich aber andere bekannte Widerſprüche. Fällt doch dann einmal das Freiſein mit dem »Gutſein«, reſp. mit der Geſetzlichkeit des Wollens an Umfang der Begriffe zuſammen, während »Freiheit« im erſten (tranſzendenten) Sinne ebenſowohl Freiheit zum Böſen wie zum Guten iſt — alſo eine Vorausſetzung der ſittlichen Relevanz des Tuns überhaupt. Bekanntlich hat J. G. Fichte den erſten, Schopenhauer in ſeiner Lehre vom »intelligiblen angeborenen Grundcharakter« des Menſchen den zweiten dieſer kantiſchen Freiheitsbegriffe, – die beide völlig unhaltbar ſind, – einſeitig ausgebildet. Daß das berühmte »Du kannſt, denn Du ſollſt« gegen ein einſichtiges Weſensgeſetz verſtößt, iſt früher gezeigt worden.

2) Perſon und das »Ich« der transzendentalen Apperzeption.

Als eine Urbedingung jeder gegenſtändlichen Erfahrungseinheit und damit der Idee des Gegenſtandes überhaupt (ſowohl des inneren »pſychiſchen« als des äußeren »phyſiſchen«, wir können hinzuſetzen auch des idealen Gegenſtandes) ſieht Kant es an, daß jeden Akt des Wahrnehmens, Vorſtellens uſw. ein »Ich denke« müſſe begleiten können; d. h. das hier gemeinte »Ich« iſt nicht ein nachträgliches Korrelat zur Einheit des Gegenſtandes, ſondern ſeine Einheit und Identität iſt die Bedingung der Einheit und Identität des Gegenſtandes. »Gegenſtand« *bedeutet* hiernach eben nur das durch ein Ich identifizierbare Etwas. *Identität* iſt hier nicht etwa (wie für uns) ein Weſensmerkmal des Gegenſtandes und in jedem beliebigen Gegenſtande als ein ſolches erſchaubar (die intuitive Grundlage des Identitätsſatzes A=A), ſondern der Sinn des Wortes »Gegenſtand« ſoll ſich mit der Identifizierbarkeit von Etwas durch ein Ich decken. Die Identität käme alſo hiernach dem Ich urſprünglicher zu als dem Gegenſtande und dieſer trüge es erſt von ihm gleichſam zu Lehen.[1] Nach dem, was wir früher feſtſtellten[2], beſteht eine ſolche Bedingung in keiner Weiſe. Gewiß müſſen weſensidentiſchen Gegenſtänden auch weſensidentiſche Akte entſprechen. Aber dieſer Zuſammenhang — wie jener von Akt und Gegenſtand überhaupt — iſt kein einſeitiger, ſondern ein gegenſeitiger. Und auch »das Ich« (nicht nur das individuelle Ich, ſondern auch das, was der Idee der ichartigen Mannigfaltigkeit und Einheit d. h. »dem Ich«, im Unterſchiede von jener des raum-zeitlichen Außereinander in der Anſchauung entſpricht) iſt ſelbſt noch ein Gegenſtand. Niemals aber iſt ein Akt auch ein Gegenſtand; denn es gehört zum Weſen des Seins von Akten nur im Vollzug ſelbſt erlebt und in Reflexion gegeben zu ſein. Niemals kann mithin ein Akt durch einen zweiten, etwa rückblickenden Akt wieder Gegenſtand werden. Denn auch in der Reflexion, die den Akt über ſeinen (naiven) Vollzug hinaus noch wißbar macht, iſt er niemals »Gegenſtand«; das reflektive Wiſſen »begleitet« ihn, aber vergegenſtändlicht ihn nicht. Niemals kann mithin ein Akt in irgendeiner

---

1) Das pſychologiſche empiriſche Ich ſoll hierbei ſeine Identität und Einheit (ſ. Widerlegung des Idealismus) erſt auf Grund der Gegebenheit des »Beharrlichen im Raum« (der Materie) beſitzen. Die Materie ſelbſt aber ihre Identität und Einheit auf Grund des tranſzendentalen Ich.

2) Siehe Teil I, Abſchnitt: Apriorismus und Formalismus.

Form der Wahrnehmung (oder gar Beobachtung) – ſei es der äußeren oder der inneren Wahrnehmung – gegeben ſein. Wohl aber iſt jedes Ich in der *Form* nur einer einzigen Wahrnehmungsart, und zwar der Akt-form der inneren Wahrnehmung und der ihr weſensgeſetzlich entſprechenden Form der Mannigfaltigkeit gegeben. Reduzieren wir dieſe Formunterſchiede des Wahrnehmens und die intuitiven Formkorrelate ihrer Mannigfaltigkeiten auf einen Akt formloſer Anſchauung, ſo iſt alſo auch »das« Ich ſelbſt, das im Vollzug eines Aktes *innerer* Wahrnehmung (als einer Richtungsbeſtimmtheit des Wahrnehmens als eines Aktes) ſelbſt nur als *Form* des Wahrnehmens figuriert, noch eine beſtimmte *Materie* der Wahrnehmung, – nicht alſo die bloße Idee des Gegenſtandes oder die Idee eines »logiſchen Subjekts« in der Form der Zeitanſchauung, wie Kant meint.

Alſo weder die Idee des »logiſchen Subjekts« für Erlebnisprädikationen noch die zeitliche Mannigfaltigkeit, die (zum mindeſten) gleichurſprünglich in dem Gegebenen der äußeren Anſchauung ſteckt, vermag die *Ichheit* zu beſtimmen und vom *Naturſein* abzugrenzen. Auch die Materie iſt z. B. ein logiſches Subjekt in der Zeit (nicht nur das Beharrliche im Raume). Da mithin die Idee des Gegenſtandes und ihr Korrelat, die Idee des Aktes, ſich durch Hinzutritt beſtimmter phänomenologiſch aufweisbarer verſchiedener Materien ſchlichter formloſer Anſchauung gleichurſprünglich zu den Ideen eines »Ich« und einer »Materie« ſondern (bzw. zu den entſprechenden Richtungsunterſchieden »innerer« und »äußerer« Wahrnehmung), ſo kann das Ich in *keinem* möglichen Sinne des Wortes Bedingung des Gegenſtandes ſein. Vielmehr iſt es ſelbſt nur ein Gegenſtand unter Gegenſtänden; und ſeine Identität beſteht nur inſofern, als Identität eben ein *Weſensmerkmal* des Gegenſtandes iſt. Andererſeits zeigt ſich, daß die Kantiſche Beſtimmung einen Widerſpruch einſchließt. Wäre der Gegenſtand nichts weiter als das Identifizierbare, ſo müßte doch gerade auch das »Ich« – deſſen Identität ja ſogar Bedingung des Gegenſtandes ſein ſoll – ein Gegenſtand ſein, was es als »Bedingung des Gegenſtandes« doch wieder nicht ſein darf.

Wir können daher nur Eines, was auch Kants Lehre zwar enthält, aber – da ſie dieſes Eine eben gewaltig überbeſtimmt – auch verbirgt, anerkennen: daß zum Weſen eines Gegenſtandes die Erfaßbarkeit durch einen Akt »gehört«, zum *Weſen ſeiner Identität* aber die Identifizierbarkeit der Akte – und dies ohne Hinſehen auf die Identität der Gegenſtände, die ſie erfaſſen – ebenſo weſensnotwendig »gehört«. Nicht aber gehört dazu *außerdem* noch, eine Identifizierung reſp. eine Identität eines Ich, das jene Akte vollzöge. Die Ichidentität iſt lediglich ein Spezialfall eben dieſer Weſenszuſammengehörigkeit, nicht aber deren Fundament und »Bedingung«. Und auch jene weſenhafte Zuſammengehörigkeit beſagt mit nichten, daß die Gegenſtände und Gegenſtandszuſammenhänge ſich nach den Akten und deren Zuſammenhängen und aprioriſchen Fundierungsverhältniſſen »richten« müßten. (»Kopernikaniſche Wendung«). Es iſt alſo durchaus keine »Bedingung« der Welt oder des Weltſeins, durch ein Ich, reſp. durch ein das Weſen der Ichheit an ſich tragendes Erkennendes erfahrbar oder erkennbar zu ſein. Nur das cogitare iſt im Sinne des obigen Weſenszuſammenhangs »Bedingung« (nicht ein »cogito«), wie übrigens nicht minder das Weltſein »Bedingung« des cogitare iſt. Denn jeder Weſenszuſammenhang fordert, daß Gegenſtände, die Gegenſtände jener Weſenheiten ſind, ſich auch – und zwar gegenſeitig – bedingen.[1] Jene ſpezifiſch »kantiſche« Angſt vor dem »tranſzendenten Zufall« – es könnten ſich die Gegenſtände unter ſich ganz anders benehmen, als es den Geſetzen unſeres Erfahrens (Denkens uſw.) entſpricht, ſofern wir ſie nicht von vornherein ſchon durch jene Geſetze unſeres Erfahrens »binden« – iſt ſelbſt nur eine Folge davon, daß er obigen Weſenszuſammenhang verkennt, der eben eine ſolche Möglichkeit gerade ausſchließt; dies aber ohne den Verſuch, die Gegenſtände über den Stock – wenn ich ſo ſagen darf – unſerer Erfahrungsgeſetze ſpringen zu laſſen. Mit jener »Angſt« fällt aber auch die ſubjektiviſtiſche Reaktion der »kopernikaniſchen Wendung« auf ſie fort.

Es iſt ſchon in dem Geſagten enthalten, daß wir Kants Widerlegung der Seelenlehre des Rationalismus ſeiner Zeit – ſoweit ſie rein negativ iſt – auch von unſeren Poſitionen aus volle Anerkennung zollen. Wie alle dinglichen Setzungen ſteht natürlich auch die Setzung eines Seelendinges als realer Subſtanz und »Trägers« der in innerer Wahrnehmung gegebenen Erlebniſſe unter der Herrſchaft nicht nur des obigen Weſenszuſammenhangs von Akt und Gegenſtand, ſondern außerdem noch unter der Herrſchaft aller der reichen Weſenszuſammenhänge, welche das Weſen der Ichheit und ihrer Mannigfaltigkeitsform ausmachen, und welche die (aprioriſche) Phänomenologie des Pſychiſchen zu entwickeln hat. Daß die Ichheit, und daß natürlich auch das individuelle Erlebnisich nicht auf ſolche Seelenannahmen gegründet werden dürfen – ſondern höchſtens dieſe auf jene, das iſt natürlich auch für uns ſelbſtverſtändlich.[1] Iſt ſchon die Ichheit – nicht nur das individuelle Erlebnisich – ein Gegenſtand und allen Weſenszuſammenhängen, die zwiſchen Gegenſtänden beſtehen, als den Erfüllungsgrundlagen der Sätze reiner Logik, unterworfen –, ſo iſt die, dem individuellen Erlebnisich als »reale Grundlage« ſupponierte »Seele« natürlich erſt recht ein Gegenſtand – da ſie ja ſogar ein Ding iſt. Daß ſie daher niemals als Ausgangspunkt von Akten gedacht werden kann, das folgt ſchon daraus, daß ja nicht einmal das anſchauliche Fundament für die (eventuelle) Annahme eines ſolchen Dinges, ja nicht einmal das Fundament dieſes Fundamentes, eben die Ichheit, als ſolcher »Ausgangspunkt« phänomenal gegeben iſt. Andererſeits aber müſſen wir das Anſchauungsdatum eines individuellen Erlebnisich, das jedes Erlebnis durch die individuelle Art ſeines Erlebens ſelbſt eigenartig tönt und in jedem adäquat gegebenen Erlebnis darum mitgegeben iſt, gegen Kants Verſuch, ein ſolches zu leugnen und das mit dieſen Worten Gemeinte zu einem bloßen »Zuſammenhang der Erlebniſſe in der Zeit« – angeheftet an die Idee eines bloßen logiſchen Subjekts – herabzuſetzen, als unbeſtreitbares *Phänomen* feſthalten. Weit entfernt, daß das Erlebnisich irgendwelcher Zuſammenhang von Erlebniſſen ſei, iſt *jedes* Erlebnis ſelbſt nur voll und adäquat gegeben, wenn in ihm das erlebende Individuum mitgegeben iſt.[2] Erſt eine *Abſtraktion* von demjenigen Gehalt der Erlebniſſe, die ſie als Erlebniſſe eines Ichindividuums weſensnotwendig beſitzen, eine Abſtraktion alſo von dem ſtets individuellen Erleben dieſer Erlebniſſe, dem jener poſitive Sondergehalt in ihnen korreſpondiert, läßt uns in der Pſychologie von »Erlebniſſen« als wie von freiſchwebenden Sondergebilden reden. Und dies gilt ſchon für die deſkriptive Pſychologie, die mit den Erlebniſſen noch nicht als mit identifizierbaren »Dingen« oder »Ereigniſſen« operiert, die wiederkehren können, reproduziert werden, die ſich verbinden können uſw. Wie ſchon die Ichheit ein poſitives Anſchauungsdatum iſt gegenüber der Idee eines Gegenſtandes in der Zeit überhaupt – ein Anſchauungsdatum nämlich für den Akt formloſer Anſchauung –, ſo iſt jedes individuelle Ich auch für einen Aktus von der Form der inneren Wahrnehmung eine jeweilig neue und neue Anſchauungsgegebenheit, die weder mit irgendeinem beſonderen Erlebnis*inhalt* noch mit deren

---

[1] Im »Weſenszuſammenhang« ſelbſt ſteckt nichts von »Bedingung«, ſondern nur Zuſammengehörigkeit. Erſt die Anwendung von Weſenszuſammenhängen führt zu »Bedingungen«.

---

[1] Wie ſollte die »Seele« z. B. das ſein, was äußerlich wahrnimmt, da ſie oder ihr Anſchauungsfundament doch ſelbſt nur in der ſpezifiſchen Form der inneren Wahrnehmung gegeben ſein kann?

[2] Vgl. hierzu die genauere Ausführung des Gedankens in meinem Aufſatz über »Selbſttäuſchungen« (gegen Schluß).

Summe oder irgendwelchen Relationen und Ordnungen ſolcher Inhalte zuſammenfällt. Da jedes individuelle Ich in einer beſonderen, nur der unmittelbaren Anſchauung zugänglichen Art des Erlebens aller auch nur möglichen, faktiſch immer nur mehr oder weniger zufälligen Reihe von Erlebniſſen gründet, und dieſe Art dem Akte innerer Anſchauung ſelbſt noch gegeben ſein kann – in der künſtleriſchen Biographie z. B. auch noch zur Aufweiſung zu kommen vermag –, ſo kann es an ſeinen faktiſchen Erlebniſſen zwar zur Anſchauung kommen, nie aber in dieſen oder deren Zuſammenhängen aufgehen. Auch einer faktiſchen, beſtimmten Leiblichkeit oder gar eines beſtimmten organiſchen Körpers bedarf das individuelle Erlebnisich nicht zu ſeiner Identifizierung als dieſes individuellen. Nur das iſt wiederum ein Weſenszuſammenhang – und kein bloß induktiver Tatbeſtand –, daß, wo immer auch ein ſolches individuelles Ich gegeben iſt, auch ein individueller Leib mitgegeben iſt – und mit ihm auch ein Leibich.[1] Um ein individuelles Ich als exiſtent zu ſetzen, bedürfen wir alſo durchaus keiner fundierenden Exiſtenzialſetzung ſeines Körpers. Es ſteckt z. B. ebenſo in gewiſſen »Zeichen« und »Spuren« ſeiner Exiſtenz, die irgendwelche Werke oder Handlungen in irgendeine Form der Materie eindrückten – und in denen es »verſtändlich« wird.

Aber noch mehr: Auch das iſt ein Weſenszuſammenhang, daß die »Ichheit« nur und allein in irgendeinem individuellen Ich ſich als ſeiend darſtelle, ſie alſo außerdem, daß ſie aller möglichen individuellen Iche »Weſen« – und zwar Weſen als Iche – iſt, nicht ſelbſt noch als »ein« Seiendes gedacht werden kann. Obzwar wir die Idee einer »Ichheit« bilden können, ohne ſie an individuellen Ichen empiriſch zu abſtrahieren, ſie vielmehr an ihnen in eidetiſcher Abſtraktion »finden«, – finden wir auch obigen Weſenszuſammenhang zwiſchen dem Weſen der Ichheit und dem Weſen eines individuellen Ich überhaupt. Gerade an dieſer Stelle iſt uns aber dieſer Weſenszuſammenhang von beſonderer Bedeutung; denn er zeigt, daß alle und jede Rede »von einem überindividuellen Ich«, einem »Bewußtſein überhaupt«, einem »tranſzendentalen Ich« mit beſonderen geſetzmäßigen Verfahrungsweiſen in allen Menſchen evident widerſinnig iſt. Es gibt nur einerſeits das Weſen der Ichheit und andererſeits individuelle Iche, in denen allein jene Ichheit ſeiend wird. Das individuelle Ich iſt daher durchaus keine Art von »Schranke«

---

1) Daß dieſes Leibich in der inneren Wahrnehmung außerdem als »innerer Sinn« für das, dem Geſamtindividuum an ſeinem Sein und Erleben »Wahrnehmbare« fungiert, habe ich anderwärts zu erweiſen geſucht. Siehe meine Arbeit über Selbſttäuſchungen. Vgl. das Folgende.

der Ichheit, wie die Anhänger all jener Begriffe meinen, ſondern umgekehrt iſt jede Idee eines außer- oder »überindividuellen Ich«, deſſen Schranke oder »empiriſche Trübung« das individuelle Ich wäre und unter deſſen Vorausſetzung das individuelle Ich ja erſt ſolche Schranke ſein könnte, eine evident widerſinnige Annahme.[1] Streichen wir alſo die individuellen Iche weg, ſo bleibt nicht etwa noch ein ſog. überindividuelles Ich als Bezugszentrum der »Welt«, ſondern überhaupt kein Ich.

Wir können hieraus eine einfache Folgerung ziehen: Iſt die »Welt (als Außen- und Innenwelt) überhaupt noch etwas anderes als der Erlebnisinhalt individueller Iche, ſo kann auch keinerlei Ich (auch kein »transzendentales« oder »überindividuelles«) Bedingung der Welt ſein. Und umgekehrt: Jede Annahme einer Ichbedingtheit der Welt und ihrer Gegebenheit führt auf Grund obigen Weſenszuſammenhangs notwendig in den Solipſismus.[2] Da der Solipſismus aber durch ein evidentes Tranſzendenzbewußtſein, d. h. durch das in jedem Akte des »Wiſſens von« mitgegebene unmittelbare Wiſſen der weſenhaften Unabhängigkeit des Seienden ſchon als Seienden vom Vollzug eines Wiſſensaktes (alſo auch »dieſen«, ſowohl hinſichtlich deſſen, was wir von uns als was wir von der Außenwelt wahrnehmen) evident widerſinnig iſt, ſo bleibt auch nur die Folgerung zurück, daß das Ich in keinem Sinne des Wortes – ſei es als aktuelles oder bloß »mögliches«, denn auch in der Sphäre des »Möglichen« gelten die Weſenszuſammenhänge – Bedingung des Gegenſtandes ſein kann.

---

[1] Nicht etwa eine »widerſpruchsvolle« als ob eine contradictio in terminis vorläge, auch keine »unſinnige«, da die Geſetze der reinen Grammatik dabei unverletzt bleiben. Sie iſt »widerſinnig«, da ſie den weſensgeſetzlich gebundenen Sinn der Idee des Ichs aufhebt. Und ſie iſt falſch, weil ſie »widerſinnig« iſt.

[2] Hiermit iſt über das Recht, ein Gemeinſchafts-Kollektivich anzunehmen (und ihm entſprechend eine Gemeinſchaftsſeele), noch gar nichts ausgemacht. Denn nicht um den Gegenſatz »Kollektivum« und »Glied des Kollektivums« handelt es ſich hier, ſondern um den Gegenſatz von Weſen und (exemplariſchen) Individuen dieſes Weſens. Ein »Gemeinſchaftsich« müßte genau wie ein Ich des Gliedes dieſer Gemeinſchaft ſelbſt wieder ein individuelles Ich ſein. Ein Gemeinſchaftsbewußtſein hätte mit jenem »Allgemeinbewußtſein« oder einem »überindividuellen Ich« – wie wir es hier beſtreiten – nichts zu tun. Ein Gemeinſchaftsich möchte aber auch – auch in ſeiner weiteſten Ausdehnung – kaum genügen – ſolange wir ernſthaft bleiben –, eine »Bedingung des Gegenſtandes der Erfahrung« darzuſtellen. Man kann es doch kaum von der Welt verlangen, daß ſie den »Geſetzen irgendeines Gemeinſchaftsbewußtſeins« — a priori — Genüge leiſte. Ich treffe mich in obigem mit vielem im Ergebnis, was Friſcheiſen-Köhler in ſeinem lehrreichen Werke »Denken und Wirklichkeit« hervorgehoben hat.

Ebenſowenig aber fällt nun auch – ſo wie es jede Form des »Tranſzendentalismus« fordert – das individuelle Ich mit dem »empiriſchen Ich« zuſammen, ſofern unter »empiriſch« gemeint iſt die Sphäre der Beobachtung und Induktion. Vielmehr beſitzt auch jedes individuelle Ich ſein »Weſen«, das mit der Aufhebung ſeiner Exiſtenz in Gedanken durchaus nicht verſchwindet und das z. B. auch den Figuren der dichteriſchen Welt zukommt. Und eben dieſes Weſen eines individuellen Ich iſt auch in allen ſeinen empiriſchen Erlebniſſen – ſofern ſie voll und adäquat gegeben ſind – mitgegeben. Dieſes »individuelle Weſen« iſt aber niemals irgendeiner Form der Beobachtung zugänglich und ſeine Erkenntnis keiner Art der Induktion. Wohl aber iſt die Erſchauung dieſes ſeines Weſens die Vorausſetzung für alle Anwendung der, durch Abſehung von den individuellen Weſensverſchiedenheiten ja überhaupt erſt möglichen und zugänglichen »Geſetze der empiriſchen Pſychologie« (ſowohl der Kollektiv- als der Einzelpſychologie) auf irgendein empiriſches Geſchehen oder Handeln des betreffenden Individuums. Weſen hat ja mit Allgemeinheit nicht das mindeſte zu tun. Daß ſich das Weſen eines individuellen Ich von der »Ichheit« als dem Weſen des Ich völlig ſcheidet – dies braucht kaum geſagt zu werden. Wer alſo das »empiriſche Ich« als den Inbegriff aller möglichen Beobachtungsinhalte an einem Ich (ſei es der Selbſt- oder Fremdbeobachtung) eine »Trübung« nennen will, der mache ſich dann wenigſtens klar, daß das empiriſche Ich eine Trübung des individuellen Weſensich wäre – nicht aber eine »Trübung« eines »Ich überhaupt« oder eines »tranſzendentalen Ich«. Will der betreffende aber mit dem Namen »tranſzendental« etwas, was zur Weſensſphäre gehört, bezeichnen, ſo muß er konſequent auch von einem tranſzendental-individuellen Ich reden, das gleichzeitig »überempiriſch« iſt, gleichwohl aber ein materialer Gehalt der Anſchauung – alſo durchaus keine unerkennbare (wie Kants »homo noumenon«) Sache oder hypothetiſche Sache wie die Seelenſubſtanz.

Trotz der großen Wichtigkeit des hier Geſagten für die Ethik[1] ſind wir nun aber in der Erkenntnis der Perſonalität auch nicht um einen Schritt weitergekommen. Denn von keinem der hier gefundenen Grundtatſachen und Begriffe läßt ſich der Begriff der »Perſon« gewinnen: weder von den Zuſammenhängen, die zwiſchen Akt und Gegenſtand, Aktformen, -richtungen und arten und den zugehörigen Gegenſtandsbereichen beſtehen, noch von der Ichheit und dem individuellen Ich, noch gar von der »Seele« aus.

---

[1] Siehe hierzu den unter B. folgenden Abſchnitt.

Nun aber bleiben noch *zwei* Probleme beſtehen, die nur die ſchärfſte Trennung von den genannten – eine Trennung, die wir bei den kritiſierten Lehren völlig vermiſſen – zur Anſchauung zu bringen vermag.

Haben wir nämlich alle *Aktarten*, *Aktformen*, *Aktrichtungen* unter ſtrengſter Abſehung von den realen Trägern dieſer Akte und ihrer Natur*organiſation* geſondert, ihre Weſenheiten und ihre Fundierungsgeſetze aufgewieſen, ſo entſteht als eine letzte Frage, was es denn ſei, was noch ganz unabhängig von der *Naturorganiſation* ihrer Träger (z. B. Menſchen), durch deren Reduktion ſich ja die Weſenheiten der Akte erſt heraushoben, dieſe *verſchiedenen* Aktweſen ſelbſt – nicht etwa die faktiſch vollzogenen Akte eines beſtimmten realen Individuums oder einer Gattung ſolcher – zur Einheit zuſammenbinde. Den einzelnen zeitlich beſtimmten Akt, z. B. mein jetziges Denken, während ich ſchreibe, vollzieht ein beſtimmtes Menſchenindividuum mit all ſeinem faktiſchen Sein und Soſein – nicht etwa ein »Ich« oder gar eine »Seele«. Wir bedürfen dabei keines weiteren Vollziehers dieſes Aktes. Sehen wir (durch die phänomenologiſche Reduktion) ab von dieſem Vollzieher und ſeiner Realität und Beſchaffenheit, ſo bleiben uns auch nur die verſchiedenen *Aktweſen*, z. B. das Urteilen, Lieben, Haſſen, Wahrnehmen, Wollen ſowie inneres und äußeres Wahrnehmen uſw. in Händen, von denen nur einem *einzigen*, nämlich dem Aktweſen der inneren Wahrnehmung, ein Ich korreſpondiert. Auch hier bedürfen wir keines Vollziehers dieſer Akte; ſchon darum nicht, da wir ja gerade von einem individuellen Vollzieher abgeſehen haben. Wir prüfen hier ganz unabhängig von allem Hinſehen auf einen Aktvollzieher die unendliche Fülle geſetzlicher Beziehungen, die z. B. zwiſchen Wahrnehmung und Wahrnehmungsding, zwiſchen Sehen und Sehding, zwiſchen Fühlen und Werten, zwiſchen Lieben und Werten, Vorziehen und Werten, zwiſchen Wollen und ſeinen Projekten beſtehen. Nun aber bleibt noch die Frage: Nicht, von wem oder von welchen realen Weſen werden Akte vollzogen, eine Frage, die ja für Aktweſen ohne Sinn iſt, wohl aber: Welcher einheitliche Vollzieher »gehört« zum Weſen eines Aktvollzugs von ſo weſenhaft *verſchiedenen* Aktarten, -formen, -richtungen überhaupt. Da Aktweſen und ihre Fundierungszuſammenhänge aber gegenüber der geſamten induktiven Erfahrung eo ipſo »a priori« ſind, ſo können wir auch ſagen: Welcher Vollzieher »gehört« weſenhaft zum Vollzuge von Akten ſo verſchiedenen

Weſens überhaupt? Und erſt an dieſer Stelle – nicht aber »früher« in der Ordnung der Probleme – ſtellt ſich die Perſönlichkeit als Problem vor uns hin.

Ein zweites analoges Problem erſteht auf der Seite der Gegenſtände und Gegenſtandsbereiche. Haben wir entſprechend der phänomenologiſchen Reduktion auf der Aktſeite, auch hier die Reduktion vollzogen; haben wir von Wirklichkeit und Unwirklichkeit der Gegenſtände abgeſehen, um nur die Weſens- und Sinnzuſammenhänge ihrer puren Washeiten zu ſtudieren, und zwar der formalen und materialen, in beſonderen Gegenſtandsregionen gründenden, wie z. B. Werte und Exiſtenzialgegenſtände (reſp. Widerſtände als die phänomenalen, objektiven Strebenskorrelate) ſie darſtellen, und in ihnen wieder ihre reichen Unterſphären (z. B. Phyſiſches, Pſychiſches, Ideales), ſo erſteht das Problem: Zu welcher Art von Einheit ſchließen ſich dieſe Gegenſtandsweſen zuſammen, ſofern ſie überhaupt ins Sein hinübertreten ſollen – nicht etwa an dieſem oder jenem Dinge ſein ſollen? Und wiederum erſt an dieſer Stelle ſtellt ſich das Problem der Welt als der Welteinheit vor uns hin: Ein Problem alſo, das mit jenem der Perſon aufs genaueſte korreſpondiert.

Denn genau ſo wie der Idee des Aktes die Idee des Gegenſtandes, allen weſenhaften Aktarten aber weſenhafte Gegenſtandsarten, den Aktformen z. B. der inneren und äußeren Wahrnehmung die Seinsformen des Phyſiſchen und Pſychiſchen, den vitalen Akten eine »Umwelt« weſenhaft korreſpondiert, – ſo korreſpondiert der Perſon (als Weſen) eine Welt (als Weſen). Und hier beachte man wohl: Pſychiſches und Phyſiſches ſtellen hier durchaus nur zwei Seinsformen eines einzigen Weltſeins dar, beide a priori beſtimmt durch zwei grundverſchiedene Formen der Mannigfaltigkeit. In dieſem Sinne gehören alſo auch alle Icheinheiten und ihre individualen Weſen, und natürlich auch die Ichheit oder das Weſen des »Ich« durchaus zur »Welt«; nicht aber bilden ſie ein Bezugszentrum der Welt. Nur als Bezugszentren der »Natur« können Icheinheiten ſinnvoll angeſehen werden, nicht aber der »Welt«, zu der auch das geſammte Sein von Seeliſchem gehört. Desgleichen ſtellen innere und äußere Wahrnehmung als Weſensverſchiedenheiten der Richtung des an ſich puren, formloſen Anſchauens nur zwei verſchiedene Aktrichtungen einer möglichen Perſon dar. Wie alſo im Weſen der Perſon »ſelbſt« der Gegenſatz von innerer und äußerer Wahrnehmung verſchwindet, d. h. das Weſen der Perſon pſychophyſiſch indifferent iſt – wie auch das Weſen des reinen Perſonaktes –, ſo iſt auch das Sein der Welt, wenn wir die Formen dieſes Seins noch »reduzieren«, d. h. in einem Akte reiner formloſer Anſchauung auch die ſonſt als »Formen« der Anſchauung fungierenden Mannigfaltigkeitsweſensunterſchiede ſelbſt mit zum *Gehalte* des »Gegebenen« machen, *pſychophyſiſch* indifferent.

3. Perſon und Akt; die pſychophyſiſche Indifferenz der Perſon und des konkreten Aktes.

Weſenhafte Zentralitätsſtufen innerhalb der Perſon.

a) Perſon und Akt.

Gäbe es irgendwelche Weſen – von deren Naturorganiſation wir durch die Reduktion abgeſehen haben –, die *nur des Wiſſens* (als denkenden und anſchaulichen) und der zu dieſer (ſpezifiſch theoretiſchen) Sphäre gehörigen Akte teilhaftig wären – es ſei erlaubt, ſie reine Vernunftweſen zu nennen –, ſo gäbe es weder das Sein noch das Problem der »Perſon«. Gewiß! Dieſe Weſen wären immer noch (logiſche) Subjekte, die Vernunftakte vollzögen: Aber »Perſonen« wären ſie nicht. Sie wären alſo auch keine »Perſonen«, wenn ſie der inneren und äußeren Wahrnehmung teilhaftig wären und Natur- und Seelenerkenntnis fleißig übten; d. h. wenn ſie auch den Gegenſtand »Ich« in ſich ſelbſt und anderen vorfänden und die möglichen und faktiſchen Erlebniſſe »des Ich« wie aller individuellen Iche vollendet durchſchauten, beſchrieben und erklärten. Genau dasſelbe gälte aber auch von Weſen, denen alle Inhalte nur als Projekte im Wollen gegeben wären. Sie wären (logiſche) Subjekte eines Wollens – aber keine Perſonen. Denn Perſon iſt eben gerade diejenige Einheit, die für Akte aller möglichen *Verſchiedenheiten im Weſen* beſteht – ſofern dieſe Akte als vollzogen gedacht werden.[1] Alſo: daß die *verſchiedenen logiſchen Subjekte* der weſensverſchiedenen Aktarten (die verſchieden ſind ja nur als ſonſt identiſche Subjekte eben dieſer Aktverſchiedenheiten) nur in *einer Formeinheit ſein* können – ſofern auf ihr mögliches »*Sein*« und nicht bloß auf ihr Weſen reflektiert wird –, dies erſt macht es aus, wenn wir nun ſagen: Es gehört ſelbſt noch zum Weſen von Aktverſchiedenheiten, in einer *Perſon* und *nur* in einer Perſon zu ſein. In dieſem Sinne dürfen wir nun die Weſensdefinition ausſprechen: *Perſon iſt die konkrete, ſelbſt weſenhafte Seins-*

---

[1] Darum iſt ein »*Weſen, das ſich ſelbſt denkt*« (wie es z. B. nach den meiſten Interpreten, mit Ausnahme Franz Brentanos, der Gott des Ariſtoteles iſt), noch keine »Perſon«. »Selbſtbewußtſein« iſt noch nicht Perſon, wenn nicht in dem Bewußtſein »von« ſich ſelbſt alle möglichen Bewußtſeinarten (z. B. wiſſende, willentliche, fühlende, liebender und haſſender Art), ſich ſelbſt zu erfaſſen, vereinigt ſind.

einheit von Akten verſchiedenartigen Weſens, die an ſich (nicht alſo πρὸς ἡμᾶς) allen weſenhaften Aktdifferenzen (insbeſondere auch der Differenz äußerer und innerer Wahrnehmung, äußerem und innerem Wollen, äußerem und innerem Fühlen und Lieben, Haſſen uſw.) vorhergeht. Das Sein der Perſon »fundiert« alle weſenhaft verſchiedenen Akte. Es kommt nun alles darauf an, daß wir das hier »Fundierung« genannte Verhältnis richtig beſtimmen.

Vor allem muß darüber Klarheit beſtehen, daß es ſich bei allen Aktunterſuchungen, welche wir in der reinen Phänomenologie machen, zwar um echte anſchauliche Weſenheiten handelt – niemals um empiriſche Abſtraktionen, welche vielmehr das Erblicken ſolcher Weſenheiten immer ſchon vorausſetzen, indem ſie den möglichen Spielraum ſolch induktiver Abſtraktion möglicher »gemeinſamer Merkmale« abſtecken –, gleichwohl aber auch ſtets um abſtraktanſchauliche Weſenheiten.[1] Sie ſind »abſtrakt« – nicht als wären ſie »abſtrahiert« – ſondern »abſtrakt« als eine Ergänzung fordernd, ſofern ſie auch ſein ſollen. Den abſtrakten Weſenheiten ſtehen aber als eine zweite Art echter, anſchaulicher Weſenheiten die konkreten Weſenheiten gegenüber.[2] Soll nun aber ein Aktweſen konkret ſein, ſo iſt zu ſeiner vollen anſchaulichen Gegebenheit ſtets der Hinblick auf das Weſen der Perſon, die Vollzieher des Aktes iſt, Vorausſetzung.[3]

Schon daraus geht Eines klar hervor: Niemals kann die Perſon, ſei es auf das X eines bloßen Ausgangspunktes von Akten, ſei es auf irgendeine Art des bloßen Zuſammenhangs oder der Verwebung von Akten zurückgeführt werden, wie eine Art der ſog.

---

1) Die Rotnuance einer Oberflächenfarbe, z. B. dieſes Tuches, iſt durchaus anſchaulich; ſie iſt auch ſchon als dieſe Rotnuance »individuell« — nicht erſt individuell durch den Komplex, in den ſie eingeht; aber ſie iſt gleichzeitig ein Abſtraktes, gehörig zum Konkretum dieſer Tuchoberfläche.

2) Dadurch, daß etwas konkret iſt, wird es durchaus noch nicht als »wirklich« angeſehen. So iſt z. B. »die« Zahl 3 ſelbſt, ſofern ſie weder als Anzahl noch als Ordinalzahl fungiert und alle möglichen Gleichungen von der Form $4 - 1 = ?$, $2 + 1 = ?$, $17 - 14 = ?$ uſw., erfüllen ſoll, dsgl. Gleichungen von der Form $2 + 1 = + ?$ und $4 - 7 = - ?$, eine einzige konkrete, aber ideale und nicht wirkliche Exiſtenz, während alle jene nur als mögliche Erfüllungen der betr. Gleichungen gemeinten Dreis nur Abſtrakta jener konkreten 3 darſtellen.

3) Natürlich laſſen ſich auch wieder Perſonklaſſen bilden, die einen Übergang zu der volleren Weſenserkenntnis des betr. Aktes bilden, die ſich erſt in der Erkenntnis des Perſonindividuums vollendet, das den Akt vollzog.

»aktualiſtiſchen« Perſönlichkeitsauffaſſung, die das Sein der Perſon aus ihrem Tun (ex operari sequitur esse) verſtehen möchte, zu verfahren pflegt. Die Perſon iſt nicht ein leerer »Ausgangspunkt« von Akten, ſondern ſie iſt das konkrete Sein, ohne das alle Rede von Akten niemals ein volles adäquates Weſen irgendeines Aktes trifft, ſondern immer nur eine abſtrakte Weſenheit; erſt durch ihre Zugehörigkeit zu dem Weſen dieſer oder jener individuellen Perſon konkretiſieren ſich die Akte von abſtrakten zu konkreten Weſenheiten. Darum kann man auch – ohne vorherige Intention des Weſens der Perſon ſelbſt – niemals einen konkreten Aktus voll und adäquat erfaſſen. Jeder »Zuſammenhang« bleibt desgleichen ein bloßer Zuſammenhang abſtrakter Aktweſen, ſofern nicht die Perſon »ſelbſt« gegeben iſt, in der er ein »Zuſammenhang« iſt.[1] Sofern jene Aktualitätstheorie der Perſon nur negiert, Perſon ſei ein »Ding« oder eine »Subſtanz«, die Akte vollzieht im Sinne einer ſubſtanzialen Kauſalität, iſt ſie freilich völlig im Rechte. Solche »Dinge« könnte man in der Tat beliebig ſtreichen oder auswechſeln, ſowie eine Mehrheit annehmen (man denke an Kants Bild von den elektriſchen Kugeln, die doch dynamiſch geeint ſind), ohne daß ſich im unmittelbaren Erleben das geringſte änderte. Auch trüge hiernach ja jeder dieſelbe »Subſtanz« mit ſich herum, die – zumal hier jede Art von Mannigfaltigkeit fehlt wie Zeit, Raum, Zahl, Menge – überhaupt nicht voneinder verſchieden ſein könnte.[2] Aber die Folgerung: Alſo müſſe die Perſon nur der »Zuſammenhang« (ſei es auch nur der intentionale Sinnzuſammenhang) ihrer Akte[3] ſein, iſt eine ganz unſchlüſſige. Gewiß iſt die Perſon und erlebt ſie ſich auch nur als aktvollziehendes Weſen und iſt in keinem Sinne »hinter dieſen« oder »über dieſen« oder etwas, das wie ein ruhender Punkt »über«

---

[1] Eine Aktlehre, die dies überſähe, machte die Perſon zu einem Aktmoſaik und wäre nur eine neue Auflage der atomiſtiſchen Auffaſſung des Geiſtes überhaupt – analog wie die Aſſoziationspſychologie.

[2] Dies war Spinozas tiefe Einſicht, ſofern er von der Carteſianiſchen Subſtanzenlehre herkam. So wurden die Seelenſubſtanzen zu Modi des Attributes »Denken« einer Subſtanz. Auch darin ſah Spinoza richtig, daß unter Vorausſetzung der Annahme, Geiſt habe Denken und nur »Denken« zum Weſen, für die Perſon keine Stelle mehr bleibt; und daß die Individualiſierung der Denkenden in dieſem Falle mit Averroes auf die bloß leibliche Verſchiedenheit der Menſchen geſchoben werden muß. So zog er nur richtige Konſequenzen aus der falſchen Vorausſetzung des Descartes.

[3] Daß hier von einem Kauſalzuſammenhang keine Rede ſein kann, iſt wohl ſelbſtverſtändlich. Ein ſolcher exiſtiert ja nur für die realen Erlebniskorrelate des der inneren Wahrnehmung Gegebenen.

dem Vollzug und Ablauf ihrer Akte ſtünde. Dies alles ſind nur Bilder aus einer räumlich-zeitlichen Sphäre, die ſelbſtverſtändlich für das Verhältnis von Perſon und Akt nicht beſteht, aber immer wieder zu der Subſtanzialiſierung der Perſon geführt hat.[1] Vielmehr ſteckt in jedem voll konkreten Akt die ganze Perſon und »variiert« in und durch jeden Akt auch die ganze Perſon — ohne daß ihr Sein doch in irgendeinem ihrer Akte aufginge, oder ſich wie ein Ding in der Zeit »veränderte«. Im Begriffe der »Variation« als dem puren »Anderswerden« liegt aber noch nichts von einer das Anderswerden ermöglichenden Zeit und erſt recht nichts von einer dinglichen Veränderung; auch von einem »Nacheinander« dieſes Anderswerdens (das wir ohne Erfaſſung einer Veränderung und ohne dingliche Gliederung des gegebenen Stoffes noch erfaſſen können und das z. B. im Phänomen des »Wechſels« noch enthalten iſt) iſt hier noch nichts gegeben. Und eben darum bedarf es hier auch keines dauernden Seins, das ſich in dieſem Nacheinander erhielte, um die »Identität der individuellen Perſon« ſicherzuſtellen. Die Identität liegt hier allein in der qualitativen Richtung dieſes puren Anderswerdens ſelbſt. Suchen wir uns dieſes verborgenſte aller Phänomene zur Gegebenheit zu bringen, ſo können wir freilich nur durch Bilder den Leſer beſtimmen, in die Richtung des Phänomens zu ſehen. So können wir ſagen: Die Perſon lebt wohl in die Zeit hinein; ſie vollzieht anderswerdend ihre Akte in die Zeit hinein; nicht aber lebt ſie innerhalb der phänomenalen Zeit, die im Abfluß der innerlich wahrgenommenen ſeeliſchen Prozeſſe unmittelbar gegeben iſt oder gar in der objektiven Zeit der Phyſik, in der es weder ſchnell noch langſam, noch Dauer (denn dieſe figuriert hier nur als ein Grenzfall der Sukzeſſion[2]), noch die phänomenalen Zeitdimenſionen von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft gibt, da auch die Vergangenheits- und Zukunftspunkte der phänomenalen Zeit bei dieſer Begriffsbildung »als« mögliche Gegenwartspunkte behandelt werden. Da die Perſon ihre Exiſtenz ja eben erſt im Erleben ihrer möglichen Erlebniſſe vollzieht, hat es gar keinen Sinn, ſie in den gelebten Erlebniſſen erfaſſen zu wollen. Sofern wir auf dieſe ſog. »Erlebniſſe« ſehen und nicht auf das Erleben dieſer Erlebniſſe, bleibt die Perſon alſo völlig transzendent. Jedes ſolche Erleben aber — oder, wie wir auch ſagen können, jeder konkrete Akt, enthält alle Aktweſen, die wir in der phänomenologiſchen Unterſuchung der Akte ſcheiden können — und zwar nach den aprioriſchen Aufbauverhältniſſen, welche die Ergebniſſe über Aktfundierung feſtſtellen: Er enthält alſo immer innere und äußere Wahrnehmung, Leibbewußtſein, ein Lieben und Haſſen, ein Fühlen und Vorziehen, ein Wollen und Nichtwollen, ein Urteilen, Erinnern, Vorſtellen uſw. Alle dieſe Scheidungen, ſo notwendig ſie ſind, geben — ſofern wir auf die Perſon blicken — nur abſtrakte Züge am konkreten Perſonakt wieder. Sowenig die Perſon als ein bloßer Zuſammenhang ihrer Akte zu verſtehen iſt, ſowenig auch ein konkreter Perſonakt als die bloße Summe, oder der bloße Aufbau ſolcher abſtrakter Aktweſen. Vielmehr iſt es die Perſon ſelbſt, die in jedem ihrer Akte lebend auch jeden voll mit ihrer Eigenart durchdringt. Keine Erkenntnis vom Weſen, z. B. der Liebe oder des Urteils, bringt uns der Erkenntnis, wie die Perſon A oder B liebt und urteilt, um eine Spur näher — und natürlich ebenſowenig der Hinblick auf die Inhalte (Wertgegenſtände, Sachverhalte), die ihr in jenen Akten gegeben ſind. Dagegen läßt der Blick auf die Perſon ſelbſt und ihr Weſen ſofort jedem Akte, den wir ſie vollziehend wiſſen, ein Eigentümliches an Gehalt zuwachſen — reſp. die Kenntnis ihrer »Welt« jedem ihrer Inhalte.

---

[1] Bilder dieſer Art führen auch zu Fragen wie jene des 17. Jahrhunderts: Ob denn die »Seele immer denke«, ob ſie auch im traumloſen Schlaf Akte vollziehe uſw.; ob ſie im Laufe einer Lebensentwicklung »unverändert verharre« uſw.

[2] Die »objektive« Zeit iſt die deformierte und dequalifizierte phänomenale Zeit. Während Dauer und Sukzeſſion innerhalb der phänomenalen Zeit gleich poſitive Qualitäten ſind, iſt in der objektiven Zeit Dauer nur gleich den ſukzeſſiven Seinsphaſen eines Gegenſtandes, in denen dieſer ſich nicht verändert. Obgleich es in der objektiven Zeit darum keine »Gegenwart« gibt, da es auch keine Zukunft und Vergangenheit gibt (eine Scheidung, die auf einen Leib daſeins-relativ iſt), entſprechen doch den Punkten der objektiven Zeit ausſchließlich Gegenwartspunkte der phänomenalen Zeit.

b) Das Sein der Perſon iſt nie Gegenſtand. Die pſychophyſiſche Indifferenz der Perſon und ihrer Akte. Ihr Verhältnis zum »Bewußtſein«.

Das »Ich« — ſo zeigten wir — iſt in jedem Sinne des Wortes noch ein Gegenſtand: die Ichheit noch ein Gegenſtand formloſer Anſchauung, das individuelle Ich ein Gegenſtand innerer Wahrnehmung. Dagegen iſt ein Akt niemals ein Gegenſtand. Denn wie ſehr es auch neben dem naiven Aktvollzug noch ein Wiſſen um dieſen Akt in der Reflexion gibt, ſo enthält doch dieſe Reflexion (ſei es im Moment des Aktvollzugs, ſei es in reflektiver unmittelbarer Erinnerung) nichts von Vergegenſtändlichung, wie ſie z. B. aller inneren Wahrnehmung, erſt recht aller inneren Beobachtung eigentümlich iſt.[1] Iſt aber ſchon ein Akt niemals Gegenſtand, ſo iſt erſt recht niemals Gegenſtand die in ihrem Aktvollzug lebende Perſon. Die einzige und ausſchließliche Art ihrer Gegebenheit iſt vielmehr allein ihr Aktvollzug ſelbſt (auch noch der Aktvollzug ihrer Reflexion auf ihre Akte), — ihr Aktvollzug, in dem lebend ſie gleichzeitig ſich erlebt: Oder, wo es ſich um andere Perſonen handelt, Mit- oder Nachvollzug oder Vorvollzug ihrer Akte. Auch in ſolchem Mit- reſp. Nachvollzug und Vorvollzug der Akte einer anderen Perſon ſteckt nichts von Vergegenſtändlichung. Verſteht man daher — wie üblich — unter Pſychologie eine Wiſſenſchaft von — einer Beobachtung, Beſchreibung und Erklärung zugänglichen — »Geſchehniſſen«, und zwar Geſchehniſſen, wie ſie in innerer Wahrnehmung vorliegen, ſo iſt ſowohl alles, was den Namen Akt verdient, ſowie die Perſon, der Pſychologie ſchon aus dieſem Grunde völlig transzendent. Wir müſſen daher im Verſuche, der Pſychologie das Studium der Akte zuzuweiſen, z. B. Urteilen, Vorſtellen, Fühlen uſw.; anderen Wiſſenſchaften (nach Franz Brentano der Naturwiſſenſchaft, nach C. Stumpf der »Phänomenologie«) aber die »Erſcheinungen« und »Inhalte«, einen vollſtändigen Fehlverſuch erblicken. Was dem »Akt« gegenüber Inhalt und Gegenſtand iſt, enthält unter vielem anderen auch alle nur möglichen Tatſachen der pſychologiſchen Forſchung; iſt es doch ſelbſt nur weſensgeſetzlich im Perſonakte innerer Wahrnehmung gegeben, der z. B. im Falle, daß der Verſuchsleiter »verſteht«, was die Verſuchsperſon in ſich wahrgenommen und beobachtet hat, von dieſem nachvollzogen werden muß, alſo nicht wieder vergegenſtändlicht werden kann. Dies ſchließt aber nicht aus, daß innerhalb der, in innerer Wahrnehmung gegenſtändlich gegebenen Reihe von Phänomenen gemäß den überaus wertvollen Ausführungen von Carl Stumpf wieder Erſcheinungsinhalte und Erſcheinungsfunktionen unterſchieden werden.[1] Ja, wir halten dieſe Scheidung für dringend notwendig und unreduzibel. Es war der Grundfehler der Aſſoziationspſychologie, ſie nicht zu beachten. Gleichwohl haben dieſe »Funktionen« mit den »Akten« nicht das mindeſte zu tun. Alle Funktionen ſind erſtens Ichfunktionen, niemals etwas zur Perſonſphäre Gehöriges. Funktionen ſind pſychiſch, Akte ſind unpſychiſch. Akte werden vollzogen; Funktionen

---

[1] Der Unterſchied von Reflexion und innerer Wahrnehmung iſt ja auch darin voll deutlich, daß z. B. ein Akt äußerer Wahrnehmung durchaus in der

---

Reflexion gegeben ſein kann — ſelbſtverſtändlich aber niemals in innerer Wahrnehmung. Wer dieſen Tatbeſtand verkennt, der muß den geſamten Gehalt äußerer Wahrnehmung zu einem Teilgehalt des in innerer Wahrnehmung (dann) gegebenen Aktes äußerer Wahrnehmung machen, d. h. dem idealiſtiſchen Pſychologismus verfallen.

[1] C. Stumpf, »Erſcheinungen und pſychiſche Funktionen«. Abh. der Kgl. Preuß. Akademie der Wiſſenſchaften vom Jahre 1906, Berlin 1907.

vollziehen ſich. Mit Funktionen iſt notwendig ein Leib geſetzt und eine Umwelt, der ihre »Erſcheinungen« angehören; mit Perſon und Akt iſt noch kein Leib geſetzt, und der Perſon entſpricht eine Welt und keine Umwelt. Akte entſpringen aus der Perſon in die Zeit hinein; Funktionen ſind Tatſachen in der phänomenalen Zeitſphäre und indirekt durch Zuordnung ihrer phänomenalen Zeitverhältniſſe auf die meßbaren Zeitdauern der in ihnen gegebenen Erſcheinungen ſelbſt meßbar. Zu den Funktionen gehören z. B. das Sehen, Hören, Schmecken, Riechen, alle Arten des Aufmerkens, Bemerkens, Beachtens (nicht nur die ſog. ſinnliche Aufmerkſamkeit), des vitalen Fühlens uſw., nicht aber echte Akte, in denen etwas »gemeint« wird, und die untereinander einen unmittelbaren Sinnzuſammenhang beſitzen. Die Funktionen können zu Akten hierbei ein zwiefaches Verhältnis haben. Sie können einmal Gegenſtände von Akten ſein, wie z. B. wenn ich mir mein Sehen ſelbſt zu anſchaulicher Gegebenheit zu bringen ſuche. Sie können aber auch das ſein, »wohindurch« ein Akt ſich auf ein Gegenſtändliches richtet — ohne daß hierbei die Funktion ſelbſt zum Gegenſtand würde: So z. B., wenn ich einmal einen Gegenſtand ſehend, das andere Mal ihn hörend »denſelben« Urteilsakt vollziehe (d. h. einen Urteilsakt identiſchen Sinnes und über denſelben Sachverhalt). Treffend hebt Stumpf hervor, daß die unabhängige Variabilität ſeiner »Erſcheinungen« von der Variation der Funktionen und der Funktionen von den Erſcheinungen ein Kriterium für die Scheidung der Funktionen und Erſcheinungen in concreto ſei. Aber eben dieſes Kriterium gilt auch für die Scheidung von Funktionen und Akten, nur mit dem Unterſchied, daß mit allen möglichen Kombinationen und Variationen von Funktionen dieſelben Akte verknüpft ſein können — und umgekehrt. Dagegen ſind die Aktgeſetze und die Fundierungszuſammenhänge zwiſchen Akten, z. B. auf Weſen ganz verſchiedener funktionaler Ausſtattung übertragbar. Daß aber die Funktionalgeſetze, die prinzipiell empiriſch-induktiver Natur ſind, Aktgeſetzen, die aprioriſcher Natur ſind, je Schranken ſetzen können, iſt ausgeſchloſſen.[1]

Das beſagt: der Gegenſatz von Funktion und Erſcheinung iſt innerhalb der Perſon und ihrer Welt ſelbſt noch als Teil enthalten und vermag ſich daher niemals mit dieſem Gegenſatz zu decken. Erſt wenn wir aus den Gegebenheiten des vom konkreten Perſonakt abgeſpaltenen Aktes der Anſchauung die Gegebenheit »Leib« und die dem Leibe

---

1) Vgl. auch meine Kritik der Brentanoschen und Stumpfſchen Scheidung des Pſychiſchen vom Phyſiſchen in meinem Buche Geſammelte Aufſätze, Aufſatz IV. (Leipzig 1914).

entſprechende »Umwelt« ins Auge faſſen und außerdem noch den Aktus »innerer Wahrnehmung« vollzogen denken, können mithin die Stumpfſchen »Funktionen« und ihre Gegenglieder, die »Erſcheinungen«, zur Gegebenheit kommen.

Wenn wir die Akte aus der pſychiſchen Sphäre (und erſt recht die Perſon) ausſchließen, ſo iſt natürlich damit nicht geſagt, ſie ſeien phyſiſch. Es iſt nur geſagt, daß beides eben pſychophyſiſch indifferent iſt. Die alte aus karteſianiſcher Metaphyſik ſtammende Alternative, es müſſe »alles« entweder pſychiſch oder phyſiſch ſein, die ja auch die idealen Gegenſtände, ſowie die vom Körper ganz verſchiedene Tatſache »Leib«, und damit auch den wahren Gegenſtand der Biologie, ſo lange verbarg, die die geſamte Sphäre des Rechts, des Staats, der Kunſt und der religiöſen Gegenſtände, und noch gar viel anderes vergeblich Obdach in den von den Philoſophen »anerkannten« Seinskategorien ſuchen ließ, geniert uns hierbei natürlich nicht im mindeſten. Wohl aber nehmen wir für die geſamte Sphäre der Akte (nach unſerem Vorgang vor Jahren) den Terminus »Geiſt« in Anſpruch[1], indem wir alles, was das Weſen von Akt, Intentionalität und Sinnerfülltheit hat – wo immer es ſich finden mag –, alſo nennen. Daß aller Geiſt dann auch weſensnotwendig »perſönlich« iſt und die Idee eines »unperſönlichen Geiſtes« »widerſinnig« iſt, folgt dann ohne weiteres aus dem früher Geſagten. Keineswegs aber gehört ein »Ich« zum Weſen des Geiſtes; und darum auch keine Scheidung von Ich und Außenwelt.[2] Vielmehr iſt Perſon die weſensnotwendige und einzige Exiſtenzform des Geiſtes, ſofern es ſich um konkreten Geiſt handelt.

Schon die ſprachliche Anwendung des Wortes »Perſon« zeigt, daß die Einheitsform, die wir dabei im Auge haben, mit der Einheitsform des »Bewußtſeins«-Gegenſtandes der inneren Wahrnehmung und darum auch mit dem »Ich« (und zwar weder mit jenem, dem das »Du« entgegenſteht, noch mit dem »Ich«, dem die »Außenwelt« gegenüberſteht) nichts zu tun hat. Perſon iſt nicht, wie dieſe Worte, ein ſo fühlbar relativer, ſondern ein abſoluter Name. Mit dem Wort »Ich« iſt ein Hinweis auf ein »Du« einerſeits, auf eine »Außenwelt« andererſeits immer verbunden. Nicht ſo mit dem Namen Perſon. Gott z. B. kann Perſon, aber kein »Ich« ſein, da es weder »Du« noch »Außenwelt« für ihn gibt. Das mit Perſon

---

[1] S. Scheler, »Die transzendentale und pſychologiſche Methode«, Leipzig.

[2] Die Scheidungen: Perſon-Welt, Ichheit-Außenweltlichkeit, individuelles Ich-Gemeinſchaft, Leib-Umwelt ſind mithin nicht aufeinander zurückzuführen.

Gemeinte hat dem Ich gegenüber etwas von einer Totalität, die ſich ſelbſt genügt. Eine Perſon »handelt« z. B.; ſie »geht ſpazieren« uſw.; dies kann ein »Ich« nicht. »Iche« handeln weder, noch gehen ſie ſpazieren. Wohl erlaubt mir die Sprache die Rede: »Ich handle, ich gehe ſpazieren.« Aber das Wort »Ich« iſt hier nicht eine Bezeichnung des »Ich« als einer ſeeliſchen Erlebnistatſache, ſondern ein okkaſioneller Ausdruck, der ſeine Bedeutung mit dem jeweilig Redenden wechſelt und nur die ſprachliche Form für die Anrede iſt. Nicht »das Ich« redet hierbei, ſondern der Menſch. All dies zeigt klar, daß wir mit Perſon etwas meinen, was gegenüber dem Gegenſatz »Ich-Du«, »Pſychiſch-Phyſiſch«, »Ich-Außenwelt« völlig indifferent iſt. Sage ich: »Ich nehme mich wahr«, ſo bedeutet das erſte »Ich« nicht das pſychiſche Erlebnis-Ich, ſondern die Anredeform. »Mich« aber bedeutet auch nicht »mein Ich«, ſondern läßt es dahingeſtellt, ob ich »mich« äußerlich oder innerlich wahrnehme. Sage ich dagegen: »Ich nehme mein Ich wahr«, ſo haben die beiden »Iche« wieder verſchiedenen Sinn. Das erſte hat denſelben Sinn wie in »ich gehe ſpazieren«, d. h. den Sinn der Anredeform; das zweite dagegen bedeutet das pſychiſche Ich des Erlebens, den Gegenſtand innerer Wahrnehmung. Eine Perſon kann daher, ſo gut wie ſie z. B. »ſpazieren gehen« kann, auch ihr Ich »wahrnehmen«, z. B. wenn ſie Pſychologie treibt. Aber dieſes pſychiſche Ich, das ſie hierbei wahrnimmt, kann ſowenig wahrnehmen, wie es ſpazieren gehen oder handeln kann. Umgekehrt kann die Perſon zwar ihr Ich wahrnehmen, desgleichen ihren Leib, desgleichen die Außenwelt; aber abſolut ausgeſchloſſen iſt es, daß die Perſon Gegenſtand, ſei es der von ihr ſelbſt vollzogenen, oder ſei es der von einem Anderen vollzogenen Vorſtellung oder Wahrnehmung wird. D. h. zum Weſen der Perſon gehört, daß ſie nur exiſtiert und lebt im Vollzug intentionaler Akte. Sie iſt alſo weſenhaft kein »Gegenſtand«. Umgekehrt macht jede gegenſtändliche Einſtellung (ſei ſie Wahrnehmen, Vorſtellen, Denken, Erinnern, Erwarten) das Sein der Perſon ſofort transzendent.

Die pſychophyſiſche Indifferenz der Akte aber kommt darin ſcharf zur Gegebenheit, daß alle Akte und Aktunterſchiede ebenſowohl Pſychiſches wie Phyſiſches zum Gegenſtande haben können. So kann Vorſtellen und Wahrnehmen, Erinnern und Erwarten, Fühlen und Vorziehen, Wollen und Nichtwollen, Lieben und Haſſen, Urteilen uſw. ebenſo pſychiſche wie phyſiſche »Inhalte« haben, z. B. kann ich mich einer Naturerſcheinung und eines pſychiſchen Erlebniſſes »erinnern«, meinen Wert wie den Wert eines Objekts der Außenwelt fühlen uſw. Die ſonderbare Rede einiger, daß im Falle, daß ich mich eines Erlebniſſes erinnere, ein Element des pſychiſchen Stromes aus dieſem heraustrete und ſich auf einen anderen Teil desſelben intentional zurückwende, haben wir alſo prinzipiell zurückzuweiſen. Sowenig wie Akte je Gegenſtände ſein können, ſowenig können auch pſychiſche Vorkommniſſe oder »Ereigniſſe« je irgend etwas »meinen« oder ſich intentional aufeinander beziehen. Sie ſind oder ſind nicht und haben dieſe oder jene Beſchaffenheit. Und andererſeits bedürfen wir, um phyſiſche Erſcheinungen zu lieben, oder um in der phyſiſchen Welt etwas zu wollen und zu tun, durchaus keines Durchgangs durch die pſychiſche Sphäre, und es iſt für den Sinn und das Sein dieſes Wollens und Tuns ganz gleichgültig, was derweilen in der pſychiſchen Sphäre des Wollenden abläuft. Wie verkehrt es aber einerſeits iſt, in die pſychiſche Sphäre irgend etwas Intentionales einzuſchmuggeln, wie es in jener Rede geſchieht, ſo verkehrt iſt es andererſeits, das Intentionale völlig zu leugnen, und beiſpielsweiſe mit Th. Ziehen zu ſagen, jede Erinnerung an eine Vorſtellung ſei eben eine neue Vorſtellung, ein bloß hinzutretendes Element des pſychiſchen Stromes. Jenes gibt dem Pſychiſchen eine falſche Vergeiſtigung und verdirbt die Pſychologie; dieſes aber pſychologiſiert den Geiſt und verdirbt die Philoſophie. Pſychologie kann es weder je mit dem (abſtrakten) Weſen des Erinnerns, des Erwartens, des Liebens uſw. zu tun haben, noch mit dieſen Akten als abſtrakten Teilen eines konkreten Perſonaktes; ſie kann es ebenſowenig zu tun haben mit den aprioriſchen Aufbauverhältniſſen dieſer Akte. Was ſie angeht iſt allein das, was ſich bei Gelegenheit des Vollzugs ſolcher Akte in der Sphäre innerer Wahrnehmung ereignet, und wie dies unter ſich und mit dem Leibe (auf kauſale Weiſe) zuſammenhängt. Und hier gibt es, wie in allen induktiven Wiſſenſchaften, keine ſcharfe Trennung zwiſchen Deſkription und Erklärung. So wird z. B. Aſſoziation und Reproduktion, Perſeveration, Nachwirkung einer determinierenden Tendenz auf den Vorſtellungsablauf, und zwar als Bedingung der Entſtehung eines Vorſtellensaktes oder Erinnerungsaktes eines (von ſeinem als wirklich vorausgeſetzten Gegenſtande her beſtimmten) »Inhaltes«, zum Problem der Pſychologie. Das Weſen aber von Erinnern und Vorſtellen uſw. und die Phänomenologie dieſer Dinge bleibt ihr dabei verſchloſſen. Und ebenſo der Urſprung dieſer Akte aus der Perſönlichkeit und die aprioriſchen Geſetze des Urſprungs, die beide ja für jede der denkbaren Phaſe des Stromes gelten, deſſen wechſelnden Gehalt ſie induktiv erforſcht. Der Strom, deſſen Teile der Pſychologe anſieht, »entſpringt« ja an jeder Stelle nach den aprioriſchen Urſprungsgeſetzen, innerhalb des Spielraums dieſer aber aus dem konkreten Weſen der Perſon; und könnte der Gehalt jenes Stromes überhaupt über dieſen »Urſprung« etwas lehren, ſo müßte es jede beliebige Phaſe, jeder beliebige Querſchnitt desſelben vermögen, und es bedürfte keiner »Induktion«. Urſprung eines Erlebens aus einer Perſon und Entſtehung eines Erlebniſſes in einer Perſon ſind eben grundverſchiedene Dinge.

Verſtehen wir unter dem Worte »Bewußtſein« – wie es mir ſprachlich allein ſinnvoll erſcheint – alles in innerer Wahrnehmung in die Erſcheinung Tretende, ſo wie es geſchieht, wenn man Pſychologie z. B. als »Wiſſenſchaft von den Bewußtſeinserſcheinungen« definiert, ſo muß die Perſon und müſſen ihre Akte als überbewußtes Sein bezeichnet werden, wogegen die Bewußtſeinserſcheinungen ſelbſt wieder in oberbewußte und unterbewußte zerfallen; alles dieſen Erſcheinungen entſprechende pſychiſch Reale aber, d. h. die ſog. pſychiſchen Ereigniſſe und Vorgänge, ihre Kauſalität, die zur Herſtellung eines Cauſalnexus hypothetiſch angenommenen pſychiſchen Dispoſitionen uſw., müſſen unbewußt heißen.[1] Wer hingegen mit dem Namen »Bewußtſein« jegliches »Bewußtſein von etwas« bezeichnen will und es dabei ſtreng vermeidet, in die Anwendung des Wortes ſchon die intellektualiſtiſche Theorie hineinzulegen, daß ein »Vorſtellen« allen intentionalen Akten (alſo auch z. B. Urteilen, Lieben, Haſſen, Fühlen, Wollen) als fundierender Objektivationsakt zugrunde liegen müſſe, wer alſo (zunächſt ohne Fundierungstheorie) unter »Bewußtſein von etwas« alle intentional gerichteten und ſinnerfüllten Akte (auch Fühlen von etwas, z. B. Werten, Wollen von etwas [Projekten], Urteilen von etwas [Sachverhalten] uſw.) verſteht, der mag und darf die Perſon auch als das konkrete »Bewußtſein-von« bezeichnen. Keineswegs aber wäre dies erlaubt dann, wenn man in das »Bewußtſein von etwas« nur (karteſianiſch) das cogitare

---

1) Unter der »unterbewußten« Sphäre innerer Wahrnehmung verſtehe ich nicht etwa Unbeachtetes, Unbemerktes u. dgl., ſondern alles, was geſetzt oder aufgehoben oder variiert den Geſamttatbeſtand des jeweilig innerlich Wahrgenommenen als einen in beſtimmter Richtung »veränderten« zur Folge hat; ohne daß es doch vorher (auch bei maximaler Beachtungseinſtellung) zur geſonderten Gegebenheit zu bringen geweſen wäre. Auch für dieſe »unterbewußten« Tatſachen, die alſo durchaus der phänomenalen Sphäre noch angehören, gibt es wieder pſychiſch Reales, Dispoſitionen wie für oberbewußte Erſcheinungen, ſo daß die Sphäre des Unbewußten in eine ſolche des Unterbewußtunbewußten und des Oberbewußtunbewußten zerfällt. In Benno Erdmanns Sprache (jener der Aſſoziationspſychologie) fiele unſer Unterbewußt-Unbewußtes mit dem »dispoſitionell Erregten« zuſammen.

einſchließt und vermeint, daß Lieben, Haſſen, Fühlen, Wollen und ihre Geſetzmäßigkeiten erſt auf der Verbindung einer ſo definierten Perſon res cogitans mit einem Leibe beruhten, wie es auch Kant für alle emotionalen und willentlichen Akte vorausſetzt – mit der ſonderbaren Ausnahme des »Gefühles der Achtung«.[1] Da der Ausdruck »Bewußtſein« im Sinne des »Bewußtſein von etwas« hiſtoriſch aufs engſte mit dem karteſianiſchen Rationalismus und ſeinen tauſendfältigen Modifikationen (in die wir auch Kant in dieſem Punkte noch rechnen dürfen) verknüpft iſt, werden wir es vorziehen, das Wort »Bewußtſein« nur im Sinne entweder des ſpezifiſchen »Bewußtſeins von« der inneren Wahrnehmung, oder im Sinne der Bewußtſeinserſcheinungen = Pſychiſches zu gebrauchen.

c) Perſon und Welt.

Als das Sachkorrelat der Perſon überhaupt nannten wir die *Welt*. Und alſo entſpricht jeder individuellen Perſon auch eine individuelle *Welt*. Wie jeder Akt aber zu einer Perſon gehört, ſo »gehört« auch jeder Gegenſtand weſensgeſetzlich zu einer *Welt*. Jede Welt aber iſt in ihrem weſenhaften Aufbau a priori gebunden an die Weſenszuſammenhänge und Strukturzuſammenhänge, die zwiſchen den Sachweſenheiten beſtehen. Jede Welt aber iſt gleichzeitig eine konkrete Welt nur und nur als die *Welt* einer *Perſon*. Welche Gegenſtandsbereiche wir immer ſcheiden mögen, Gegenſtände der Innenwelt, der Außenwelt, der Leiblichkeit (und damit das geſamte mögliche Lebensreich), die Bereiche der idealen Gegenſtände, die Bereiche der Werte, ſo haben ſie alle doch nur eine abſtrakte Gegenſtändlichkeit. Sie werden voll konkret erſt als Teile einer Welt, einer Welt der Perſon. Nur die *Perſon* iſt niemals ein »Teil«, ſondern ſtets das *Korrelat* einer »Welt«: der Welt, in der ſie ſich erlebt. Nehme ich von einer beliebigen Perſon nur einen ihrer konkreten Akte, ſo enthält dieſer Aktus nicht nur alle möglichen Aktweſen in ſich, ſondern ſein gegenſtändliches Korrelat enthält auch alle weſenhaften Weltfaktoren in ſich, z. B. Ichheit, individuelles Ich, alle weſenhaften Konſtituentien des Pſychiſchen, desgleichen Außenweltlichkeit, Räumlichkeit, Zeitlichkeit, Leibphänomen, Dinglichkeit, Wirken uſw. uſw. Und dies nach einem aprioriſch geſetzmäßigen Aufbau, der ohne Anſehung des beſonderen Falles für alle möglichen Perſonen und alle möglichen Akte jeder Perſon gilt und nicht nur für die wirkliche Welt, ſondern für alle möglichen Welten. Außerdem aber enthält er auch noch ein letztes Eigenartiges, in Weſensbegriffe die auf allgemeine Weſenheiten gehen, nie Faßbares, einen originalen Weſenszug, der nur und nur der »Welt« dieſer Perſon und keiner anderen eignet. Der Tatbeſtand aber, daß dies ſei[1], iſt nicht ein empiriſch vorgefundener; und ebenſowenig iſt er dieſes individuelle aprioriſche Weſen ſelbſt; er iſt vielmehr ſelbſt noch ein allgemeiner Weſenszug aller nur möglichen Welten. Reduzieren wir alſo alles, was einer konkreten Perſon überhaupt »gegeben« iſt, auf die phänomenalen Weſenheiten, die ihr rein ſelbſtgegeben ſind, d. h. auf Tatſachen, die vollkommen ſind, was ſie ſind – ſo daß alle noch abſtrakten Aktqualitäten, -Formen, -Richtungen und alles nur an Akten Scheidbare in die Gegebenheitsſphäre für den reinen und formloſen Akt der Perſon eingeht –, ſo haben wir hier allein eine daſeins-abſolute Welt, und wir befinden uns im Reiche der Sache an ſich. Und umgekehrt gilt: So lange noch für verſchiedene individuelle Perſonen eine einzige Welt beſteht, die gleichwohl als »ſelbſtgegeben« und als »abſolut« angeſehen wird, iſt dieſe Einzigkeit und Dieſelbigkeit jener Welt notwendig Schein und es ſind faktiſch nur Gegenſtandsbereiche, die daſeins-relativ zu irgendeiner Trägerart der konkreten Perſonalität (z. B. zu Lebeweſen, Menſch, Raſſe uſw.) ſind, gegeben; oder es iſt zwar »die Welt«, d. h. die eine, alle konkreten Welten umfaſſende, konkrete Welt »gegeben« – aber ſie iſt nicht »ſelbſtgegeben«, ſondern nur gemeint: d. h. »die Welt« wird in dieſem Falle zu einer bloßen »Idee« im Sinne (aber nicht mit dem Realitätsvorzeichen) Kants, der ja das Weſen der »Welt« ſelbſt zu einer »Idee« herabſetzen zu dürfen glaubte. »Die Welt« iſt aber durchaus keine »Idee«, ſondern ein abſolutſeiendes, überall konkretes, individuelles Sein, und die Intention auf ſie wird nur zu einer prinzipiell unerfüllbaren Idee, zu einem bloß Gemeinten, ſofern wir fordern, daß ſie einer beliebigen Mehrheit von individuellen Perſonen »gegeben« und dabei ſelbſtgegeben ſei; oder auch ſolange wir eine »Allgemeingültigkeit« der Feſtſtellung und Beſtimmung ihres Seins und Inhalts durch allgemeine Begriffe und Sätze zur Bedingung ihrer und jeder Art von Exiſtenz machen zu dürfen meinen. Denn eine ſolche Beſtimmung iſt weſenhaft nie über die Welt möglich. Daß aber gerade der ſog. »transzendentale« Wahrheits- und Exiſtenz- und Gegenſtandsbegriff, der den Gegenſtand in eine notwendige und allgemeingültige Vorſtellungsverbindung verflüchtigt, faktiſch eine ſubjektiviſtiſche Verfälſchung darſtellt, war ſchon früher gezeigt worden. Und erſt dieſe Verfälſchung hat zur *Folge*, daß das abſolute Sein zum »Ding an ſich« als einem unerkennbaren X wird. Die metaphyſiſche Wahrheit, oder »die« Wahrheit ſelbſt, *muß* alſo ſogar für jede Perſon einen anderen Gehalt haben – in den Grenzen des aprioriſchen Weltgefüges –, und zwar darum, da der Gehalt des Welt*ſeins* ſelbſt für jede Perſon ein anderer und anderer iſt. Daß alſo die Wahrheit über die Welt und die abſolute Welt in einem gewiſſen Sinne eine »perſönliche Wahrheit« iſt (analog das abſolut Gute ein »perſönlich Gutes«, wie ſich noch weiter zeigen wird), das liegt nicht an einer vermeintlichen »Relativität« und »Subjektivität« oder »Menſchlichkeit« der Wahrheitsidee, ſondern an jenem Weſenszuſammenhang von Perſon und Welt: Es iſt im Weſen des *Seins* – *nicht* aber der »Wahrheit« – gegründet, daß es ſo iſt und nicht anders. Gewiß wird dies derjenige nie einſehen, der die Perſonalität von vornherein als etwas »Negatives« anſieht, z. B. als zufällige leibliche oder ichartige Begrenztheit einer »tranſzendentalen Vernunft« oder ſie, anſtatt ſie ſelbſt als im *abſoluten* Sein gegründet, ja abſolutes Sein (ebenſo wie die Welt) darſtellend zu wiſſen, als bloßen Beſtandteil der empiriſchen Welt, oder einer Welt überhaupt anſieht. Er wird immer meinen, die Perſon *weg*ſtreichen zu müſſen, um zum Sein ſelbſt zu kommen, ſich »über ſie erheben«, ſie irgendwie »loswerden« zu müſſen – während er faktiſch nur ſein Ich, ſeine Leiblichkeit und vor allem ſeine Gattungsvorurteile, Raſſenvorurteile und andere »Vorurteile«, die das Weſen ſeiner Perſonalität gerade einſchränken, dadurch, daß er all dies gegenſtändlich macht, zu »überwinden hätte«; damit vor ſeiner reinen Perſonalität die ihr weſenhaft zugehörige abſolute Welt aus dem nichtigen Gewebe bloßer »Weltbeziehungen« allmählich ſich heraushebe. Iſt Perſon und Welt abſolutes Sein und beide in Weſensbeziehung aufeinander, ſo *kann* ja auch abſolute Wahrheit nur perſönlich ſein, und *muß* entweder Falſchheit oder nur Wahrheit über daſeins-relative Gegenſtände ſein, ſofern ſie unperſönlich iſt und ſofern ſie »allgemeingültig« und nicht perſonalgültig iſt. Daß aber eine perſonalgültige Wahrheit keine »Wahrheit« im (ſtrengſten, »tranſzendental« unverbogenen) Sinn einer Übereinſtimmung eines geurteilten Satzes mit ſeinem Sachverhalt ſein könne, daß eine perſonalgültige Wahrheit (und ein analoges Gutes) etwa gar eine »contradictio in adjecto« ſei, das gilt nur für jene Subjektiviſten und Tranſzendentalpſychologiſten, die da »Wahrheit« als bloße »Allgemeingültigkeit« eines Satzes *definieren* zu dürfen meinen. Wäre freilich Perſonalität ein auf das »Ich« — in irgendeinem Sinne — fundierter Begriff, auch auf ein »transzendentales Ich« oder »Bewußtſein überhaupt«, ſo wäre auch eine »perſonale Wahrheit« widerſinnig. Auch Fichtes »Ich« und ſeine vielen modernen Umformungen, aber auch ſchon Kants unendlich tiefſinnigere und vorſichtigere »transzendentale Apperzeption« löſen die ſtrenge objektive Wahrheitsidee im Grunde auf und ſtellen nur die erſten Schritte auf einem Wege dar, der ſchließlich in der pragmatiſtiſchen Verſumpfung aller Philoſophie endigt.

---

[1] Denn ſein »reiner Wille« iſt auch nur die »Vernunft als praktiſche«, d. h. das auf Realiſierung eines Inhalts durch Tun (πράττειν) bezogene Denken. Daß Kant einen reinen »Willen« im Grunde leugnet, hat zuerſt Hermann Schwarz treffend hervorgehoben. Siehe »Pſychologie des Willens«.

---

[1] Erſt damit iſt die Undeduzierbarkeit der wirklichen Welt aus der Geſetzmäßigkeit »möglicher Welten« gegeben, d. h. ihre »Kontingenz«.

d) Mikro- und Makrokosmos und Gottesidee.

Entſpricht jeder »Perſon« eine »Welt« und jeder »Welt« eine »Perſon«, ſo iſt — da Konkretheit zum Weſen des Wirklichen, nicht etwa bloß zu ſeinem empiriſchen Wirklichſein gehört — zu fragen, ob die »Idee«, nicht etwa »einer« konkreten, wirklichen, abſoluten Welt, welch letztere ja jeder Perſon prinzipiell als »ihre Welt« zugängig iſt, ſondern die Idee einer einzigen identiſchen, wirklichen Welt — hinausgehend über das aprioriſche Weſensgefüge, das »alle möglichen Welten« bindet — noch eine phänomenale Erfüllung hat, oder ob es bei der Vielheit der Perſonalwelten zu bleiben hat. Dieſe Idee einer einzigen, identiſchen, wirklichen Welt bezeichnen wir, nach einer alten philoſophiſchen Tradition, — aber nicht uns daran bindend, was die betreffenden Schriftſteller meinten — als die Idee des »Makrokosmos«. Gibt es einen ſolchen Makrokosmos, ſo iſt uns ja etwas an ihm und in ihm nicht fremd: Sein aprioriſches Weſensgefüge, das die Phänomenologie auf allen Sachgebieten herausſtellt. Denn dieſes gilt für alle möglichen Welten, da es für das allgemeine Weſen »Welt« gilt. Alle Mikrokosmen, d. h. alle individuellen »Perſonalwelten«, ſind — wenn es eine einzige konkrete Welt gibt, auf die alle Perſonen hinblicken — unbeſchadet ihrer Welttotalität dann zugleich Teile des Makrokosmos. Das perſonale Gegenglied des Makrokosmos aber wäre die Idee einer unendlichen und vollkommenen Geiſtesperſon, deren Akte uns nach ihren Weſensbeſtimmungen in der Aktphänomenologie, die auf Akte aller möglichen Perſonen geht, gegeben wäre. Aber dieſe »Perſon« müßte, um auch nur die Weſensbedingung einer Wirklichkeit zu erfüllen, konkret ſein.[1] So iſt die Gottesidee mit der Einheit und Identität und Einzigkeit der Welt auf Grund eines Weſenszuſammenhanges mitgegeben. Setzten wir alſo eine einzige konkrete Welt

---

1) Von einer Realſetzung des »Weſens« Gottes iſt in dieſer ganzen Arbeit nicht die Rede.

als wirklich, ſo wäre es widerſinnig (nicht »widerſpruchsvoll«), die Idee eines konkreten Geiſtes nicht mitzuſetzen. Dieſe Idee Gottes ſelbſt aber auch wirklich zu ſetzen, gibt uns niemals die Philoſophie, ſondern könnte nur wieder eine konkrete Perſon Anlaß geben, die im unmittelbaren Verkehr mit einem der Idee Entſprechendem ſteht, und der ihr konkretes Weſen »ſelbſt gegeben« iſt. Jede Wirklichkeit »Gottes« gründet daher nur und allein in einer möglichen poſitiven Offenbarung Gottes, in einer konkreten Perſon.[1] Hier, wo wir dieſe Fragen nicht weiter verfolgen, heben wir nur hervor: Jede »Einheit der Welt« (und damit alle Spielarten des Monismus und Pantheismus) ohne einen Weſensregreß auf einen perſönlichen Gott, desgleichen jede Art von »Erſatz« des perſönlichen Gottes, ſei es durch eine »allgemeine Weltvernunft«, durch ein »transzendentales Vernunftich«, durch einen »ſittlichen Weltordner« (Kant), durch eine »ordo ordinans« (Fichte in ſeiner erſten Periode), durch ein unendliches logiſches »Subjekt« (Hegel), durch ein unperſönliches oder ſoidiſant »Überperſönliches Unbewußtes« uſw., ſind auch philoſophiſch »widerſinnige« Annahmen. Denn ſie widerſtreiten evidenten Weſenszuſammenhängen, die aufweisbar ſind. Wer konkretes Denken oder konkretes Wollen ſagt, der ſetzt ohne weiteres das Totum der Perſonalität mit, da es ſich ſonſt nur um abſtrakte Aktweſen handelt. Konkretheit aber gehört ſelbſt zum Weſen – nicht erſt der Setzung – von Wirklichkeit. Und wer »die« konkrete abſolute Welt ſagt und ſetzt, und dabei nicht nur ſeine eigene meint, der ſetzt auch die konkrete Perſon Gottes unweigerlich mit. Wäre freilich das Weſen der Perſonalität auf das »Ich« gegründet – wie z. B. Eduard von Hartmann bei ſeinen ſcharfſinnigen, aber rein dialektiſchen Unterſuchungen der Frage vorausſetzt – ſo wäre auch die Idee einer göttlichen Perſon widerſinnig. Denn zu allem »Ich« gehört weſensnotwendig ſowohl eine »Außenwelt« als ein »Du« und ein »Leib«, lauter Dinge, die von Gott zu prädizieren a priori widerſinnig iſt. Und umgekehrt zeigt ſchon die ſinnvolle Idee einer Perſon Gottes, daß die Idee der Perſon nicht auf das »Ich« fundiert iſt.

Wie aber die Einheit und Einzigkeit der Welt nicht ſchon in der Einheit des logiſchen Bewußtſeins (in dem nur die Einheit der Gegenſtände der Erkenntnis gründet, die ſelbſt wieder Zugehörigkeit zu einer »Welt« weſenhaft fordern), erſt recht nicht etwa gar in der »Wiſſenſchaft« (als einer beſonderen ſymboliſchen und allgemein-

---

1) Vgl. hierzu den folgenden Abſchnitt: Reine Perſontypen.

gültigen Erkenntnisart daſeins-relativer Gegenſtände) oder ſonſt einer der geiſtigen Wurzeln der Kultur gegründet iſt, ſondern im Weſen eines konkreten perſönlichen Gottes, ſo iſt auch alle Weſensgemeinſchaft von individuellen Perſonen nicht in irgendeiner »Vernunftgeſetzmäßigkeit« oder einer abſtrakten Vernunftidee gegründet, ſondern allein in der möglichen Gemeinſchaft dieſer Perſonen zur Perſon der Perſonen, d. h. in der Gemeinſchaft mit Gott. Alle anderen Gemeinſchaften ſittlichen und rechtlichen Charakters haben dieſe Gemeinſchaft zum Fundament. Alles amare, contemplare, cogitare, velle iſt mithin mit der einen konkreten Welt, dem Makrokosmos, erſt als ein amare, contemplare, cogitare und velle »in Deo« intentional verknüpft – eine Beziehung, die hier nicht weiter verfolgt ſei.

e) Leib und Umwelt.

Den Begriffen Leib und Umwelt waren wir ſchon bei der Analyſe der Handlung begegnet und hatten ſie von den Gegenſätzen Ich und Außenwelt, Perſon und Welt ſcharf geſchieden. Hier handelt es ſich darum, – ohne ſie ſelbſt völlig zu klären –, ihr Verhältnis oder das Verhältnis der ihnen entſprechenden Gegebenheiten zu denen der Perſon und der Welt feſtzuſtellen.

Da iſt nun zu allernächſt ſicher, daß der Leib nicht zur Perſonſphäre und Aktſphäre, ſondern zur Gegenſtandsſphäre eines jeglichen »Bewußtſeins von Etwas« und ſeiner Arten und Weiſen gehört. Und zwar iſt ſeine phänomenale Gegebenheitsart und -fundierung eine von der des Ich und ſeiner Zuſtände und Erlebniſſe weſensverſchiedene. Bahnen wir uns zu einer richtigen Erkenntnis dieſer Verhältniſſe zunächſt durch eine Kritik der Haupttypen der herrſchenden Anſichten den Weg, um erſt auf ſie eine poſitive Unterſuchung der Tatſachen folgen zu laſſen.

Unſere Behauptung iſt, daß »Leiblichkeit« eine beſondere materiale Weſensgegebenheit (für die pure phänomenologiſche Anſchauung) darſtellt, die in jeder faktiſchen Leibwahrnehmung als Form der Wahrnehmung fungiert (wir können im Sinne unſerer früheren genaueren Charakteriſtik alles Kategorialen[1] auch ſagen: als Kategorie). Dies ſchließt ein, daß ſich dieſe Gegebenheit alſo weder auf eine ſolche äußerer Wahrnehmung noch auf eine ſolche innerer Wahrnehmung, noch auf eine Zuordnung von Inhalten beider Wahrnehmungen zurückführen läßt; geſchweige gar auf einen Tatbeſtand induktiver Erfahrung d. h. der Wahrnehmung eines beſonderen Einzeldinges. Und es ſchließt auch ein, daß ebenſo umgekehrt der Leib niemals als eine primäre Gegebenheit anzuſehen iſt, auf deren Fundament allereſt ein als pſychophyſiſch indifferent »Vorgefundenes« ſich durch ſein verſchiedenartiges Verhältnis zum Leibe als »Pſychiſches« und »Phyſiſches« differenziere und abhebe. Wohl aber muß – wenn Pſychiſches und Phyſiſches als zu zwei unreduziblen Wahrnehmungsrichtungen (innerer und äußerer Wahrnehmung) gehörig ſichergeſtellt iſt – die erlebt Doppelbeziehung beider Inhaltsreihen auf das Datum »Leib« zu zwei Wiſſenſchaften führen, deren Eigenart ſich uns bei dieſer Gelegenheit erſt ſcharf herausſtellen wird.

---

[1] Siehe Teil I, Formalismus und Apriorismus.

Vor allem wollen wir aufs ſchärfſte zwei Dinge trennen, welche leider auch der wiſſenſchaftliche Sprachgebrauch gegenwärtig nicht zu trennen pflegt: das iſt der *»Leib« und* der *»Körper«*. Denken wir uns die Funktion aller äußeren Sinne, durch die wir die Außenwelt wahrnehmen, aufgehoben, ſo fiele mit der Wahrnehmung aller differenten Körper auch die mögliche Wahrnehmung unſeres eigenen »Körpers« fort. Wir könnten uns weder betaſten und die Formen unſerer Bruſt, unſerer Hände, Beine uſw. analog aufnehmen wie die Formen äußerer z. B. toter Körper noch uns anſehen (mit oder ohne Spiegel), noch die durch unſere Stimme oder ſonſtwie hervorgebrachten Töne hören, noch uns ſchmecken und riechen uſw. Das Phänomen unſeres »Leibes« aber wäre hierdurch durchaus nicht annihiliert. Denn – wie immer man die Sache genauer faſſe – von unſerem Leibe haben wir mit dem möglichen äußeren Bewußtſein auch noch ein inneres Bewußtſein, deſſen wir bei allen toten Körpern entbehren. Nun iſt es freilich herkömmlich geworden, dieſes innere Bewußtſein von unſerem Leibe 1. zu identifizieren mit der Summe oder dem Verſchmelzungsprodukt der ſog. »Organempfindungen« (z. B. Muskelempfindungen, Empfindungen bei Veränderung der Gelenke, Schmerzempfindungen, Kitzelempfindungen uſw.), 2. dieſe »Empfindungen« von den Empfindungen der ſog. äußeren Sinne wie der ſog. Farben-, Tonempfindung uſw. nicht anders als *qualitativ* und *örtlich* zu unterſcheiden. Und dies wiederum hat in der Wiſſenſchaft die für die Vorſtellungsweiſe des Unverbildeten ſo überaus merkwürdige Sprechweiſe hervorgebracht, nach der eine ſchmerzhafte Stirnempfindung z. B. oder ein Hautjucken ein »ſeeliſches Phänomen« genannt wird – und mit Wehmut, Trauer z. B. in eine Grundklaſſe von Phänomenen, die ſog. »ſeeliſchen Phänomene« vereinigt wird. Dieſer Auffaſſung gemäß gibt es nun allerdings eine letzte, unzerlegbare Bewußtſeinsſphäre = Leibbewußtſein und ein ihm entſprechendes Phänomen »Leib«

überhaupt nicht; es gibt vielmehr nur den eigenen »Körper« einerſeits, den wir in die Sinnesinhalte der optiſchen, taktilen uſw. äußeren Wahrnehmung nicht anders »hineindenken« wie andere »Körper« in die anderen Sinnesinhalte auch (z. B. den Körper des vor mir liegenden Tintenglaſes in mein optiſches Sehbild von ihm), gewiſſe Beſtandteile meines ſeeliſchen Bewußtſeinsſtromes andererſeits, die erſt durch äußere Beobachtung ihres, von Veränderungen dieſes meines Körpers abhängigen Auftretens und Abtretens, So- und Andersſeins gewiſſer Organe (z. B. Hand, Bein, Muskeln, Gelenke uſw.) dieſen zugeordnet werden – eine Zuordnung, die ja – hiernach – auch erſt die Berechtigung ergäbe, jene »Empfindungen« z. B. »Organempfindungen«, »Muskelempfindungen«, »Gelenkempfindungen« uſw. zu nennen, während in ihnen ſelbſt, ihrer rein »phänomenalen« Faktizität nach nichts läge, das mir die Exiſtenz eines Muskels, eines Organs Magen uſw. verriete. Kurz »Leib« hebt ſich hier in den Tatbeſtand eines beſeelten Körpers, Leibbewußtſein in eine bloße Koordination ſeeliſcher und körperlicher Tatbeſtände, oder in eine bloße Beziehung und Ordnung ſolcher auf.

Wer aber ſähe – ſofern er nur unverbildet iſt und Sichtbares noch ſehen kann – es nicht auf den erſten Blick, daß dieſe Art, den Leib wegzuvoltigieren, eine völlig anſchauungsfremde, leere und nichtige Konſtruktion iſt?

Das Erſte, was hier völlig unverſtändlich bleibt, iſt der zweifelloſe Tatbeſtand, daß zwiſchen jenem inneren Bewußtſein, das jeder »vom« Daſein und vom »Befinden« des Leibes hat – und zwar zunächſt des eigenen Leibes – und der äußeren Wahrnehmung ſeines Leibes (Leibkörpers), z. B. durch Geſicht und Taſtſinn eine ſtrenge und unmittelbare Identitätseinheit beſteht. Mag es auch eines Lernens und einer allmählichen »Entwicklung« bedürfen, die rechte Hand, deren Sein, Geſtalt, Fingerbewegung ich als Beſtandteil meines inneren Leibbewußtſeins beſitze und in der es mir z. B. jetzt »weh« tut, als dasſelbe Ding zu nehmen, das ich jetzt mit der Linken befühle und dem mein optiſches Bild entſpricht – und analog die dingliche Identifizierung deſſen, wo ich Hunger fühle mit dem, was ſich dem Anatomen als Magen darſtellt uſw. –, ſo betrifft dieſer Lernprozeß doch immer nur 1. die Zuordnung der ſich entſprechenden Teile der »Seiten« des einen »Leibes« (von innen und außen geſehen), bei der die unmittelbare Identität des ganzen von außen und innen gegebenen Leib-Gegenſtandes bereits vorgegeben iſt; 2. nicht die Beziehung der unmittelbar gegebenen Erſcheinungen auf dasſelbe

Gegenſtändliche überhaupt, ſondern nur jene ihrer dinglichen Bedeutung oder ihrer Mit-funktion als Symbole für beſtimmte Dinge, z. B. das Ding »Hand«, das Ding »Magen« uſw.; d. h. es iſt hier alles ganz analog dem Tatbeſtand, daß wir auch die Tiefenunterſchiede, in denen uns die bloßen Sehdinge gegeben ſind — und zwar urſprünglich gegeben ſind — auf die objektiven Entfernungsverhältniſſe der realen Körper (darunter auch des Körpers »Auge«) als eine Art Zeichenſyſtem für dieſe Entfernungen müſſen beziehen lernen (Hering). Keineswegs aber müſſen wir das Tiefenſehen ſelbſt »lernen« oder »entſtünde« dieſes erſt aus ſog. Empfindungen, in denen noch nichts von Tiefe und Tiefendifferenzen läge. Nicht alſo die Identität desſelben »Leibes«, der dem inneren und äußeren Bewußtſein — wie wir ſagen wollen, hier als »Leibſeele«, dort als »Leibkörper« — gegeben iſt, müſſen wir lernen! Dieſer Leib ſelbſt iſt uns vielmehr unabhängig und vor allen irgendwie geſonderten ſog. »Organempfindungen«, und vor allen beſonderen äußeren Wahrnehmungen ſeiner als ein völlig einheitlicher phänomenaler Tatbeſtand, und als Subjekt eines So- und Anders»befindens« gegeben. Er fundiert, oder ſeine unmittelbare Totalwahrnehmung fundiert ſowohl die Gegebenheit Leibſeele wie die Gegebenheit Körperleib. Und eben dieſes fundierende Grundphänomen iſt »Leib« im ſtrengſten Wortſinne. Die oben genannte Theorie dagegen will beweiſen, es ſei der als identiſch gemeinte Leib eigentlich als ſolcher nur eine Einbildung: Faktiſch gäbe es nur eine Gruppe rein ſeeliſcher ſog. Empfindungen (die ſpäter ſog. »Organempfindungen«) und eine ſteigende feſte Zuordnung dieſer und ihrer Einheiten und ihres Wechſels zu anderen Empfindungsgruppen, die auf den Leibkörper nicht anders bezogen wären als auf tote, nicht zum Leibe gehörige Körperdinge auch. Der Unterſchied beider Gruppen von »Empfindungen« ſei nur eine gewiſſe Konſtanz der erſten Gruppe und das häufige Eintreten von »Doppelempfindungen« (z. B. wenn ich meinen Körper abtaſte; beim Sehen fehlt eine ſolche[1], beim Hören meiner Stimme z. B. verbindet ſich das Erlebnis in Kehlkopf, Mund uſw. mit den akuſtiſchen Gehalten). Aus einer unmittelbar gegebenen Identität des Leibes, die erſt jene Konſtanz und jene Zuordnung zu etwas Sinnvollem macht, ſoll hiernach alſo die bloße Konſtanz eines Teiles meiner Erlebniſſe (etwas völlig »Unbegreifliches«) und die bloße »Zuordnung«

---

[1] Sofern man nicht in den Spannungs- und Lageempfindungen, die uns die Augenmuskeln bei geöffneten Augen auch in der Ruhe des Auges vermitteln, ſolche ſehen will.

ſelbſt werden, die nichts weiter wäre als eine bloße »feſte« Aſſoziation. Von allen Fehlern im Ausgangspunkte abgeſehen, ſind hierbei auch die Kriterien für die Scheidung der auf den ſog. »Leib« und auf Außerleibliches bezüglichen Empfindungen ungenügende. Sitzt Jemand lebenslänglich im Gefängnis, ſo ſind die Gefängniswände nicht weniger »konſtant« da, wie etwa der Anblick ſeiner Hand uſw. Und doch iſt es völlig ausgeſchloſſen, daß er einmal anfangen könnte, ſie mit ſeinem Leibe zu verwechſeln. Eine ſog. »Doppelempfindung« aber iſt bei Berührung im Phänomen überhaupt nicht gegeben: Erſt der Hinblick auf Finger z. B. und die Handfläche, die ich mit ihm berühre, läßt uns hier denſelben Gehalt auf zwei Funktionsverläufe des Empfindens beziehen. Mit deren Setzung iſt aber der Unterſchied von Leib und Leibteil von anderen Körpern ſchon vorausgeſetzt.

Faſſen wir die verſchiedenen irrtümlichen Anſätze jener herkömmlichen Lehre zuſammen, ſo laſſen ſie ſich auf folgende zurückführen:

a) Es iſt irrig, das innere »Leibbewußtſein« ſei nur eine Gruppe von Empfindungen.

b) Es iſt irrig, die ſog. Leibſenſationen ſeien nur graduell von den »Organempfindungen«, dieſe nur graduell und inhaltlich und nicht durch die ihnen weſenhaft zukommende Gegebenheitsart als Leibzuſtände von »Empfindungen« von Ton, Farbe, Geſchmack, Duft uſw. unterſchieden.

c) Es iſt irrig, der Körperleib würde genau ſo wie andere Körper urſprünglich vorgefunden.[1]

d) Es iſt irrig, die Leibſenſationen ſeien »ſeeliſche Phänomene«.

e) Es iſt irrig, das innere Leibbewußtſein ſei urſprünglich ungegliedert und gliedere ſich erſt nach Maßgabe der Körperteile, auf die es ſekundär bezogen wird. Auch die Umkehrung dieſes Sachverhalts wäre irrig.

f) Es iſt irrig, der Gehalt des inneren Leibbewußtſeins könne urſprünglich mehr täuſchen als der Gehalt des äußeren (innere Diagnoſtik).

---

1) Aus dieſer Vorausſetzung läßt ſich unter anderem auch das Argument verſtehen, das Th. Lipps gegen ein urſprüngliches Tiefenſehen vorführt: Jede Entfernungserfaſſung ſetze voraus, daß die zwei in einer Entfernung befindlichen Körper wahrgenommen ſeien; nun ſei aber das Auge nicht wahrgenommen; alſo . .

g) Es iſt irrig, der Gehalt des inneren Leibbewußtſeins ſei urſprünglich unausgedehnt und ohne jede raum- und zeitartige Ordnung.

h) Es iſt irrig, es gäbe zwiſchen der willensmäßigen Verfügung über den Leib und über die Außendinge keinen urſprünglichen Weſensunterſchied.

i) Daß die Einheit des Leibes ſelbſt eine bloße aſſoziative ſei, iſt darum irrig, da der Leib eine aſſoziative Verbindung allerſt möglich macht.

Noch ein Wort über die erſte dieſer Irrungen![1]

Der erſte Irrtum der genannten Theorie beſteht in der Annahme, es ſei das innere Bewußtſein von unſerem Leibe einfach der Summe von Empfindungen gleichzuſetzen, die wir in die einzelnen Organe lokaliſiert erleben. Denn faktiſch iſt uns das Bewußtſein von unſerem Leibe ſtets als das Bewußtſein von einem Ganzen, mehr oder weniger vage gegliedert gegeben; und dies unabhängig und vor der Gegebenheit aller beſonderen Komplexe von »Organempfindungen«. Das Verhältnis aber dieſes Bewußtſeins vom Leibe und jener Organempfindungen iſt nicht das eines Ganzen zu ſeinen Teilen, oder das eines Relationszuſammenhangs zu ſeinen »Fundamenten«, ſondern das einer Form zu ihrem Gehalte. Ganz analog wie alle ſeeliſchen Erlebniſſe nur als zuſammen in einem »Ich« erlebt werden, indem ſie zu einer Einheit beſonderer Art verbunden ſind, ſo ſind auch alle Organempfindungen als »zuſammen« in einem Leibe notwendig gegeben. Und wie nach Kants treffendem Satze das »Ich« alle unſere Erlebniſſe (ſeeliſcher Art) begleiten können muß, ſo auch der Leib alle Organempfindungen. Der Tatbeſtand Leib iſt alſo die zugrunde liegende Form, in der alle Organempfindungen zur Verknüpfung kommen, und vermöge deren ſie dieſes Leibes und keines anderen Organempfindungen ſind. Auch wo beſondere Organempfindungen Beachtung finden, oder ſich ſonſt ſchärfer abheben, wie z. B. im Falle von Schmerzempfindungen, da iſt jenes vage Ganze des Leibes 1. ſtets als ihr »Hintergrund« mitgegeben; 2. aber iſt in jeder Organempfindung als in einer beſonderen Art des Empfindens immer der Leib als Ganzes mit-intendiert. Schon aus dem Geſagten geht hervor, daß wir durchaus nicht erſt durch »Erfahrung« – im Sinne einer allmählichen Induktion – »lernen« müſſen, daß wir keine Engel ſind, ſondern einen Leib beſitzen. Was wir allein »lernen«, das iſt lediglich die Orientierung in der Mannigfaltigkeit unſeres Leibgegebenen, den »Sinn und die Bedeutung« des Wechſels dieſer Mannigfaltigkeit für den Zuſtand der gleichfalls auf innere Weiſe gegebenen Gliedereinheiten der Leibeinheit oder der Leiborgane. Der Zuſammenhang von »Ich« und »Leib« ſelbſt aber iſt ein Weſenszuſammenhang für alles endliche Bewußtſein – nicht alſo ein induktiv-empiriſcher oder aſſoziativer Zuſammenhang. An ſich richtige Beobachtungen an Neugeborenen ſind in dieſer Frage häufig falſch gedeutet worden. Gewiß »wundert« ſich das Kind, wenn es zuerſt ſeine Füßchen erblickt; es ſchlägt dieſe Füße auch wohl wie fremde Außendinge, und es mag eine Zeit geben, wo es z. B. lernen muß, daß das optiſche Bild eines Bettzipfels nicht ebenſo auf ſeinen Leib geht wie das optiſche Bild ſeines Fußes. Aber die Unterſcheidung der Sphären »Leib« und »Außenwelt« iſt hierbei längſt vorausgeſetzt; nicht dieſe Sphären ſelbſt, ſondern welche Sehdinge in dieſe und jene hineingehören, »lernt« es ſo unterſcheiden.

---

[1] Es iſt in dieſem Zuſammenhang nicht meine Abſicht, das ſchwierige Problem der Leibgegebenheit völlig zu klären. Ich denke indes gelegentlich der Veröffentlichung von Forſchungen, die der phänomenologiſchen Prüfung der biologiſchen Grundbegriffe gewidmet waren, darauf eingehend zurückzukommen. Hier iſt es mir nur darum zu tun, den ſyſtematiſchen Ort der Leibgegebenheit innerhalb des Zuſammenhangs der Ton- und Körpergegebenheit in ſeinen Grenzen aufzuweiſen.

»Leib« und »Umwelt« iſt nicht die Vorausſetzung der Scheidung »Pſychiſch« und »Phyſiſch«.

Unter den modernen Forſchern haben insbeſondere Avenarius und ganz unabhängig von ihm (von »idealiſtiſcher Seite herkommend«, wie er ſelbſt ſagt) Ernſt Mach eine Theorie der Erkenntnis geſchaffen, nach der ſich erſt unter der Vorgegebenheit des Leibes und einer Umwelt eine Scheidung pſychiſcher und phyſiſcher Phänomene vollziehen ſoll. Avenarius behauptet, es gäbe ein ſchlichtes »Vorfinden« (in dem weder ein »Ich«, noch eine Scheidung von Akt, Gegenſtand und Inhalt vorausgeſetzt ſei oder läge), und der Gehalt dieſes ſchlichten »Vorfindens« ſei das Datum für den »natürlichen Weltbegriff«. Dieſes Datum aber enthalte nichts weiter als einen Leib und eine Umwelt dieſes Leibes, deren Inhalte in gewiſſen Abhängigkeiten ihrer Variation zueinander ſtehen. Abhängigkeiten, die zwiſchen den Umgebungsteilen ſelbſt beſtehen, ſind der Vorwurf der Naturwiſſenſchaft als Phyſik, Chemie uſw.; Abhängigkeiten, die zwiſchen Teilen und Vorgängen des Leibes und den in erſterer Abhängigkeit ſtehenden Tatſachen beſtehen, bilden den Gegenſtand der Biologie; Abhängigkeiten nicht der Inhalte voneinander, ſondern der Veränderung der Inhalte, die zwiſchen den Umgebungsteilen und den Leibteilen beſtehen, bildeten den Gegenſtand der Pſychologie. Ein falſcher und »künſtlicher« Weltbegriff ſei dadurch entſtanden, daß man dieſe Variationsbeziehung eines in der Umwelt »vorgefundenen« Inhalts (z. B. dieſer »Baum«) zu einem Leibe (ſpäter wird dieſer auf das »Syſtem C« reduziert, d. h. das Gehirn mit ſeinem Rückenmarkfortſatz) zunächſt angeſichts des »Mitmenſchen« zu einem beſonderen Gegenſtand erhob, und ihn in den Leib des Mitmenſchen »introjizierte«, zu der »Wahrnehmung« oder »Vorſtellung« des Baumes, und zu dieſen neuen »pſychiſchen« Gebilden oder »Bewußtſeinsinhalten« uſw. ein beſonderes »Subjekt«, eine »Seele« uſw. hinzudichtete. So ſei der »Begriff der Seele« ſowie der des »Seeliſchen«, desgleichen die Annahme einer beſonderen Wahrnehmungsquelle für dieſe »fiktiven« Gegenſtände entſprungen, der Begriff einer »*inneren Wahrnehmung*«; bei anderen Forſchern wieder die Scheidung eines (pſychiſchen) Aktes und eines ihm entſprechenden (phyſiſchen) Gegenſtandes und ähnliches mehr.

Dieſe und, mutatis mutandis, Machs Behauptungen ſollten gegenwärtig einer ernſthaften Widerlegung nicht mehr bedürfen. Sie wären ſchon gerichtet durch ihre unaufhebbare Konſequenz, *alle* Gefühle auf Organempfindungen und deren (ſinnliche) Gefühlscharaktere, desgleichen das Icherlebnis, ja ſogar die Perſon auf Komplexe und Derivate ſolcher Erlebniſſe, alle Erinnerungsbilder auf ein Wiederauftauchen abgeſchwächter (»ſchattenhafter«) Umgebungsbeſtandteile, alles »Denken« aber auf bloße Ökonomie und ſparſamſte Verwendung von irgendwelchen Bildern oder Bildinhalten zurückführen zu müſſen. Denn all dieſe unumgänglichen Konſequenzen der Theorie ſind ja ſchon für eine mit den Tatſachen überhaupt einigen Verkehr pflegende Pſychologie von vornherein undiskutierbar.

Hier intereſſieren uns jene (hiſtoriſch gewordenen) Lehren nur bezüglich der Frage des *Leibes*. Avenarius geht davon aus, daß der »Leib des Mitmenſchen«, ſeine »*Umgebung*« und die »*Ausſagen*« des Mitmenſchen in einer völlig gleichförmigen Weiſe »vorgefunden« werden. Aber was er von vornherein nicht beachtet iſt die Tatſache, daß ihm jenes »vorgefundene« Material zunächſt doch nicht den mindeſten Anhaltspunkt bietet, darin ſo etwas wie einen *Leib*, *eine Umgebung* und »*Ausſagen*« zu unterſcheiden. Denn was unterſcheidet denn den »Leib« von einem »Umgebungsteil«, z. B. irgendeinem toten Ding desſelben ſinnlichen Gehalts? Und was unterſcheidet eine »Ausſage« von einer beliebigen

Klang- oder Geräuſchkombination und macht ſie zu einer »Ausſage«, ja auch nur zu einer bloßen »Ausdruckserſcheinung«? Daß der »Leib« nicht einfach wie ein Körperding zwiſchen und neben anderen Körperdingen ſteht, ſondern als »Zentrum« ſolcher, d. h. dieſer als ſeiner »Umgebung« gegeben iſt; daß »Ausdruck« oder gar »Ausſage« nicht einfach irgendwelche Veränderungen des Körperdinges ſind, beſtimmt durch wechſelnde Beziehungen zu anderen Körperdingen wie der Klang eines Stückes Stahl, wenn es zu Boden fällt, ſondern ſtets in einem zwiefachen Symbolverhältnis[1] da ſind, – wieſo läge dies im Gegebenen des einfachen »Vorfindens«? Die Alternative iſt einfach: Jenes nach Avenarius ſchlichte, indifferente »Vorfinden« iſt entweder kein ſolches, ſondern hat für Leib, Umgebung und Ausſage (die alle ja denſelben Sinnesſtoff enthalten können) auch eine verſchiedene Art und Form, das Vorgefundene aber eine verſchiedene, zwar anſchauliche, aber unſinnliche Struktur, die dieſer Form weſenhaft entſpricht – oder es kommt zu dieſer Scheidung überhaupt nicht. Avenarius macht den offenbaren Fehler, daß er den »Leib« von vornherein gleich dem Leibkörper ſetzt und anſtatt es als Weſenszuſammenhang anzuſehen, daß derſelbe Leib auch noch einer ganz anderen – inneren – Gegebenheit (z. B. in Hunger, Wolluſt, Schmerz) fähig iſt, auch dieſe Annahme erſt auf Grund einer »Introjektion« derſelben Art, wie z. B. der Introjektion des Umgebungsbeſtandteiles »Baum« »in« den Leib als »Wahrnehmung« des Baumes, erſtehen laſſen will. Aber auch, wenn letztere »Introjektion« ſtattfände, wenn auf dieſe Weiſe die Annahme eines »Seeliſchen«, im Sinne eines, eine bloße »Beziehung« verdinglichenden fiktiven Gebildes »Wahrnehmung«, »Vorſtellung«, eines »Ich«, ſowie die Annahme einer beſonderen Erkenntnisquelle für dieſes »Ich« = »innere Wahrnehmung« erſt entſpränge –, ſo könnte doch z. B. ſo etwas wie »Hungern« oder wie »Kitzel« niemals in analoger Weiſe »introjiziert« ſein. Denn wo wäre der »Umgebungsbeſtandteil« oder wo wäre ſein »Charakter«, der hier introjiziert würde? Und damit eine ſolche »Introjektion« ſtattfände, die doch nicht in Totes ſtattfindet (auch kein Animiſt[2] läßt den Stein das Tier ebenſo »wahrnehmen«, wie das Tier den Stein wahrnimmt), dazu wäre eine von den Umgebungsteilen weſenhaft geſchiedene Leibeinheit offenbar bereits die Vorausſetzung. Wir halten die

---

[1] Sowohl des ausgedrückten Erlebniſſes als des im Ausdruck eventuell gemeinten Gegenſtandes. Stets iſt ein Gegenſtand mitgemeint bei Ausſagen.

[2] Der Animismus Totem gegenüber – den Avenarius heranzieht – ſetzt die Bildung der Idee »Ich«, »Seele« offenbar voraus.

»Introjektionslehre«, ſoweit ſie nicht bloß die bekannten, älteren »Projektionstheorien« der Empfindung ablehnt, faktiſch für völlig unbegründet. Aber in Einem ſtimmen wir Avenarius gegenüber vielen ſeiner Kritiker zu: Gleichgültig, wie es zur Idee des »Ich« komme und wie das »Ich« des Mitmenſchen »gegeben« ſei – die Wahrnehmung eines Tatbeſtandes vom Weſen »Leiblichkeit« iſt *nicht* fundiert auf die Annahme eines »Ich« oder eine Annahme von ſeeliſchen Tatſachen im Vorgefundenen: nicht ſo fundiert, daß, um beliebige Erſcheinungen als die Erſcheinungen eines »Leibes« anzuſehen und vorzufinden, uns das »Ich« (ſei es unſer ſelbſt oder eines Mitmenſchen) gegeben ſein müßte.[1] Gewiß iſt jeder gegebene Leib eines Menſchen gegeben (für den Menſchen ſelbſt als »mein Leib«, für einen Anderen als »ſein Leib«): aber dieſe Ichbeziehung iſt es nicht, die ihn erſt zum *Leibe* macht und ihn als Einheit herausnehmen läßt aus der Fülle der ſonſt »gegebenen« Inhalte. Aber gerade auf *Grund* dieſer Selbſtändigkeit der Leibgegebenheit muß die Leibeinheit weſenhaft eine andere ſein, wie jene toter Dinge.[2] Ganz analog ſtehen die Tatſachen gegen die Lehre von Ernſt Mach. Mach läßt ſeine »*Seinselemente*« erſt dadurch zu »Empfindungen« werden, daß ſich ihre Gegebenheit und Nichtgegebenheit vom Sein eines »Organismus «als abhängig erweiſt; wenn alſo eine Kugel z. B. nicht durch ein Natriumlicht, ſondern dadurch »gelb« wird, daß jemand Santonin einnimmt, ſo iſt das Seinselement »gelb« pſychiſch. Aber wodurch unterſcheidet ſich der Haufen Seinselemente L (Leib), der einen *Leib darſtellt*, von ſonſtigen Seinselementen U (Umwelt) ſo, daß auch die Variationen in U und ihre gegenſeitigen »Abhängigkeiten« ſich von

---

1) So z. B. Lipps und Ettlinger.

2) Auch die Vorausſetzung von Avenarius, die ſeiner Kritik der reinen Erfahrung zugrunde liegt, das Syſtem C ziele bei all ſeinen Reizverarbeitungen ein Maximum der »Selbſterhaltung« an, und verarbeite alſo alles nach dem Prinzip »des kleinſten Kraftverbrauchs«, enthält ſchon eine *Vorausſetzung* von »amechaniſchen« Faktoren, die – ſo berechtigt ſie nach unſerer Meinung iſt – doch in ſeiner Erkenntnistheorie, wonach der Leib wie ein beliebiges Körperding vorgefunden wird, keinerlei Rechtfertigung beſitzt. Will man auch nur den – ganz unmöglichen – *Verſuch* machen, ſelbſt die logiſchen Prinzipien aus dem Prinzip der Denkökonomie zu gewinnen, und d. h. ja wieder ihre Geltung als »Erhaltungsbedingungen eines Leibes« nachweiſen (ja ſogar eines »Syſtem C«) – ſo muß man dem Leibe auch ein ſeine *Einheit* beſtimmendes und in ihm wirkſames *teleologiſches* Prinzip – Tendenz nach Selbſterhaltung mit kleinſten Mitteln – zugrunde legen und kann in der Biologie nicht – auch *noch* Mechaniſt ſein.

den Variationen in L und deren gegenſeitige Abhängigkeit von jenen in U ſich unterſcheiden können? Und worin liegt der phänomenale Unterſchied der »Empfindungen«, welche die Seinselemente ja erſt als leibbezogene ſein ſollen, von denjenigen Seinselementen, aus denen der Leib ſelbſt beſtehen ſoll? Auf dieſe Frage fehlt jegliche Antwort. Beide Forſcher ſehen nicht, daß es ein Weſen »Leiblichkeit« gibt, das nicht von den faktiſchen Leibern induktiv abſtrahiert iſt, und deſſen mögliche Intuition an einem empiriſchen Gegenſtande (z. B. meinem Leib in dieſem Augenblicke, oder dem Leibe eines anderen Menſchen uſw.) ihn mir erſt als einen von den toten Gegenſtänden verſchiedenen und weſensverſchiedenen Leibgegenſtand gibt. Beide Forſcher ſetzen die Leiblichkeit dem Leibe (in concreto) und dieſen wiederum dem bloßen Leibkörper, d. h. (in unſerer Sprache) dem Leibe als Gegenſtand bloß der äußeren Wahrnehmung gleich. Die Behauptung von Avenarius, daß es eine Differenzierung des Vorfindens in »äußere« und »innere Wahrnehmung« gar nicht gäbe, zeigt durch ihre mißverſtehende Polemik gegen den Begriff einer »inneren Wahrnehmung« nur dies, daß Avenarius alle und jede Wahrnehmung faktiſch in den Begriff der »äußeren Wahrnehmung« aufgehen läßt. Mit derſelben irrigen Einſeitigkeit und Künſtlichkeit, mit der Berkeley verſuchte, die »ſenſation« des Locke als einen bloßen Grenzfall der »Reflexion« zu erweiſen – als ſeien Farben, Töne prinzipiell nicht anders gegeben (als ſeien ſie ichbezogen und ſogar nicht anders ichbezogen erlebt) wie Schmerz und die Spannung eines Muskels, die äußere Sinneswahrnehmung aber nichts anderes als wie eine ſtarke Vorſtellung –, verſucht Avenarius die Tatſachen der inneren Wahrnehmung als aus denſelben Elementen beſtehend aufzuweiſen, wie ſie auch die »einfachſten« Komplexe der äußeren Wahrnehmung enthalten, eine beſondere Wahrnehmungsrichtung »innere Wahrnehmung« aber mit der Unterſtellung abzutun, man meine mit dieſen Worten die Wahrnehmung eines »im« objektiven Körper befindlichen Pſychiſchen und es gäbe doch kein »Blau im Kopfe« oder einen Schmerz »im« (anatomiſchen) Arme, wenn man ein »Blau« oder einen »Schmerz« empfinde. Durch dieſe Annahme entſtand zunächſt ſeine (und die dann weit verbreitete) Lehre, es ließen ſich alle ſpezifiſchen leiblichen oder zum Leibe gehörigen erlebten Erſcheinungen wie Schmerz, Kitzel, Spannung und Entſpannung, ja ſogar alle als aktiv erlebten Bewegungsimpulſe, im Unterſchied zu den ſog. kinäſthetiſchen, paſſiven Empfindungen (die faktiſch nur Folgen von Berührungsempfindungen in Sehnen und Gelenken und auf ſie aufgebauter Lage und Formphänomene ſind und als »Bewegungsempfindungen« nur auf Grund des vorher erlebten Bewegungsimpulſes »interpretiert« werden) als Komplexe ſolcher »Empfindungen« anſehen, die ſich auch als »Elemente« im Gehalte äußerer Wahrnehmung vorfinden laſſen. Und in weiterer Folge ergab ſich die Lehre, es gäbe gar keine inextenſiven ſeeliſchen Erlebniſſe, wie es z. B. die geiſtigen Gefühle und wie es insbeſondere das Icherlebnis ſelbſt ohne jeden Zweifel iſt. Noch weniger ſah er, daß die Richtungsverſchiedenheit »innerer« und »äußerer« Wahrnehmung überhaupt nicht relativ iſt auf das, was für einen Leibkörper (in räumlichem Sinne) »innen« und »außen« iſt, ſondern daß hier eine Verſchiedenheit der Aktrichtung vorliegt, weſensverbunden mit einer beſonderen Form der Mannigfaltigkeit des in ihr Gegebenen – eine Richtungs- und Formverſchiedenheit –, die auch bei reſtloſem Wegdenken eines Leibes noch bleibt; die aber auf den einheitlich und prinzipiell ohne dieſe Richtungsdifferenzierung des Wahrnehmungsaktes »gegebenen« Leib bezogen, zwei toto coelo verſchiedene »Anſichten« von ihm entwirft und gibt, für die es gleichwohl evident iſt, daß ſie ſich auf »denſelben« Tatbeſtand »Leib« beziehen.[1]

Ebenſowenig läßt ſich – wie beide Forſcher meinen – der Unterſchied »Pſychiſch«-»Phyſiſch« als ein bloßer Unterſchied der »Beziehung« und »Ordnung« »derſelben« Inhalte und Elemente verſtehen. Faktiſch ſind es immer ſchon »phyſiſche« Elemente (Elemente der nur noch nicht dinglich und erſt recht nicht körperlich gefaßten Inhalte äußerer Wahrnehmung), die beide Denker als Urgegebenheit zugrunde legen. Ja, Machs »Seinselemente«[1] ſind – ſo ſehr ſich Mach gleich Hume bemüht, die Dingkategorie erſt als einen relativ ſtabilen Komplex ſolcher daraus herzuleiten – ſogar gute, echte phyſiſche Dinge (nämlich Sehdinge, Taſtdinge uſw.) mit allen phänomenologiſchen Weſensbeſtimmungen ſolcher (genau ſo wie die Humeſchen »Impreſſionen«). Als »Empfindungen« d. h. »bezogen auf einen Organismus« ſind die »Elemente« nicht pure »Inhalte« des Empfindens, ſondern bereits Empfindungs-Dinge. Und ebendamit iſt der formale »Materialismus« dieſer Philoſophie ſchon gegeben. Er iſt es nicht weniger, da er qualitativer Materialismus iſt. Aber auch jede andere mögliche Form einer »Ordnungstheorie«, die dieſen Fehler (auf alle Fälle) vermeiden müßte, muß hier verſagen. Niemals kann ein »Element« einer Trauer oder Wehmut »auch« als Element einer phyſiſchen Erſcheinung (und ſei der Begriff hierſelbſt in einem Umfang genommen, der auch den Inhalt einer ſog. Organempfindung noch umſpannt) vorkommen; niemals auch als »Charakter« z. B. einer Landſchaft. Denn die bloße identiſche Qualität des Gefühls Trauer, – wenn »ich traurig bin« – und des »Charakters« in der »traurigen Landſchaft« iſt nicht ein reales Element hier und dort. Wenn die Ordnungstheorie nur dies ſagen wollte, daß »Pſychiſch« und »Phyſiſch« keine empiriſch definierbaren gegenſtändlichen Einheiten ſind (d. h. definierbar per genus proximum und differentia specifica), ſo hätte ſie freilich völlig recht. Wären ſie ſolche Einheiten, ſo handelte es ſich ja nicht um Weſensverſchiedenheit; für dieſe iſt es ja ſogar ein Kriterium, daß wir im Verſuche ihrer Definition ſie vorausſetzen müſſen, und im Definieren notwendig in einen Circulus in definiendo verfielen. Und ebenſowenig wäre bei dieſer Annahme ein Anlaß gegeben, anſtatt eine Art Wahrnehmung + zwei verſchiedenen empiriſchen Begriffen von Gegenſtänden (wie in »ich nehme Bäume wahr, ich nehme Häuſer wahr« uſw.) zwei verſchiedene Wahrnehmensweiſen und -richtungen anzunehmen.[2] Aber aus dieſer richtigen negativen Feſtſtellung der »Ordnungstheorie« folgt nicht, daß ein materialer Unterſchied der pſychiſchen, phyſiſchen

---

[1] Gegen Avenarius' Behauptung, bei »innerer« Wahrnehmung denke man heimlich an die Wahrnehmung des körperlichen räumlichen »Inneren«, iſt zu ſagen: Es gibt umgekehrt in der Räumlichkeit der äußeren Wahrnehmung im ſtrengen Sinne überhaupt kein »Innen« und »Außen«, ſondern ein pures Außereinander und keinerlei echtes »Ineinander«. Nur eine der natürlichen Weltanſchauung eigene Verleiblichung auch der toten Körperdinge macht es, daß wir z. B. ſagen können, es ſei eine Kugel »im« Kaſten, ja ſogar es ſei ein Körper »im« Raum. Denn beides ſetzt voraus, daß wir zum »Kaſten« die Kugel in ihrer räumlichen Form hier zunächſt anſchaulich mitrechnen, und dann ſie unbewußt (als zur Kugel gehörig) wieder vom »Kaſten« abziehen. Der evident aprioriſche Satz von der Undurchdringlichkeit des »Körpers« macht jedes »in« hier zu einem bloß »ſcheinbaren«. Es iſt alſo geradezu umgekehrt wie Avenarius meint. Alles »Ineinander« iſt eine Analogie zu einer Art, wie in der Mannigfaltigkeit der inneren Wahrnehmung Elemente ſich zueinander verhalten können. Auch noch die Rede: Mein Herz iſt »in« meinem Leibkörper, enthält dieſe »Analogie«.

---

1) E. Mach: Die Analyſe der Empfindungen, Jena 1903, I, beſonders Abſatz 7 und 8.

2) Gäbe es alſo ein angebbares Merkmal x, das phyſiſche Gegenſtände beſäßen und pſychiſche Gegenſtände nicht beſäßen, ſo dürfte man nur ſagen, daß es ein und dieſelbe Wahrnehmung einmal von phyſiſchen, das andere Mal von pſychiſchen Gegenſtänden gäbe – ſo wie es eine Wahrnehmung von Tiſchen und Stühlen gibt; nicht aber zwei verſchiedene Wahrnehmungsrichtungen wie innere und äußere Wahrnehmung.

und Leibphänomene überhaupt nicht beſtehe, und daß es ſich bei dieſer Verſchiedenheit nur um logiſch-formalverſchiedene *Ordnungsunterſchiede* handle. Es folgt nur, daß die verſchiedenen materialen Gehalte, die ſchon im Weſen pſychiſcher und phyſiſcher Gegenſtände liegen, eben auch weſenhaft an die beiden Wahrnehmungsrichtungen gebunden ſind.[1]

Es kann darum auch keine Rede davon ſein, daß die »*Ichheit*« *ſelbſt und* das »*individuelle Ichſein*« anſtatt ein Datum unmittelbarer Intuition zu ſein – entſprechend der »Materialität« im Gegenſtande der äußeren Wahrnehmung, die noch von jeder hypothetiſchen Anſetzung einer beſtimmten dinglichen »Materie« frei iſt – auf irgendwie noch genetiſch und hiſtoriſch erklärbaren Prozeſſen wie dem einer »*Introjektion*« beruhe. Lediglich die tauſenderlei Formen des ſubſtanziellen Seelenglaubens und Aberglaubens mögen auf analoge Prozeſſe zurückgeführt werden – aber auch dieſe nur *unter Vorausſetzung* jener intuitiven Daten. Das Weſen »Ichheit« aber iſt für das Weſen »pſychiſch« konſtitutiv und ſteht mit der Richtung innerer Wahrnehmung in einem *Weſenszuſammenhang*, der in der formloſen *puren* Intuition ſelbſt noch in beiden Gliedern gegeben iſt. So wenig die von Avenarius mit Recht zurückgewieſene »Projektionstheorie der *Empfindungen*«, und die ihr durchaus gleichartige »Einfühlungstheorie« der »Werte«, »Charaktere«, Kräfte und des Lebensphänomens ſtichhaltig iſt oder gar das Phänomen einer »*Außenweltlichkeit*« erſt begründen kann (mit oder ohne Hilfe »unbewußter Kauſalſchlüſſe«, wie ſie Schopenhauer und H. Helmholtz annahmen), genau ſo wenig vermag eine »Introjektion« erſt die Annahme einer pſychiſchen Sphäre, eines Ich uſw. verſtändlich zu machen. Wo faktiſch ſolche Prozeſſe ſtattfinden, ſetzen ſie die Gegebenheit beider Sphären und Seinsgebiete und deren weſenhafte Gehalte, in die projiziert, eingefühlt, introjiziert wird, längſt voraus.[2]

Wie wir hervorhoben, daß *Leiblichkeit* prinzipiell ohne jeden Hinblick auf ein zugehöriges pſychiſches Ich »gegeben ſein könne« (hierin geben wir Avenarius recht), ſo muß andererſeits geſagt werden, daß wir, um in jedem ſeeliſchen Erlebnis eine *Ichheit* zu erfaſſen, durchaus keinen *prinzipiellen Durchgang* durch irgendwelche Leibgegebenheit nehmen müſſen – geſchweige gar einen Durchgang durch die Wahrnehmung eines fremden Leibes oder den eines Mitmenſchen; auch eines Durchgangs durch die Wahrnehmung des eigenen Ichs und Leibes bedürfen wir nicht, um ein fremdes Ich und einen fremden Leib als ſolchen zu faſſen.[1] Selbſt wenn ich mir die Organempfindungsgegebenheit meines Leibes auf Null reduziert denke (und es gibt ja Stunden, wo nur noch das Schema unſeres Leibes für uns unmittelbar exiſtiert – faſt ohne allen poſitiven Gehalt, Stunden, da wir wie »von aller Erdenſchwere« erlöſt zu ſein ſcheinen, auch Fälle weitgehendſter pathologiſcher Anäſtheſie der Leibſenſationen und Leibgefühle), bleibt das Ich und bleiben ſeine geiſtigen Gefühle z. B. »gegeben«, und es bleibt die Art wie ich z. B. »traurig bin«, d. h. wie Trauer zum Ich ſteht und es »erfüllt« eine weſensverſchiedene von jener, wie »ich *mich* matt und friſch oder hungrig und geſättigt fühle«, wie ich *mich* krank und geſund fühle, oder gar wie ich »mein Bein ſchmerzen fühle« oder »meine Haut jucken«. Mag es in concreto oft ſchwierig ſein, ja unmöglich, die in einem konkreten Geſamtzuſtand liegenden Modi des Lebensgefühls und der Leibſenſationen von einer als Ichbeſtimmtheit, oder einer unmittelbar auf das Ich bezogen erlebten Tatſache zu ſcheiden und mögen hier (beſonders bei den Affekten, die ſtets gemiſcht ſind aus Seeliſchem, Leiblichem und äußeren Empfindungen) Selbſttäuſchungen ungemein naheliegen, ſo trifft dies die Verſchiedenartigkeit der Gegebenheit im phänomenalen Weſen nicht im mindeſten. Nur durch die mangelnde Scheidung der innerkörperlichen Berührungsempfindungen (welche die Qualität der Taſtinhalte beſitzen) wie Gelenk, Sehnenempfindungen, die noch der äußeren Sinnesſphäre angehören, von den eigentlichen Leibſenſationen und -gefühlen und Triebimpulſen, wie ſie Schmerz, Kitzel, Hungergefühl und -impuls darſtellen, konnte man meinen, einen »Übergang« zu finden z. B. von Farben und Tönen bis zum Hungern, und die Tatſachen vom Typus »Hungern« genau im ſelben Wortſinne als Sinnesempfindungen des Körperinnern zu verſtehen, wie die Farbenempfindung als »Empfindung« des außerleiblichen Seins. Faktiſch aber ſind die erlebten Leib*zuſtände* abſolut geſchieden von den Inhalten und Qualitäten der äußeren Sinnesfunktionen und dieſe wieder (z. B. Farben und Töne) von dem »Empfinden« ihrer und ſeinen Grundarten (wie Sehen, Hören uſw.) ſelbſt. Wenn derſelbe Inhalt des Taſtens z. B. Fundament für die, den Körpern angehörigen phänomenalen Beſtimmtheiten von Glätte, Weichheit, Härte ſein kann, der in Phänomenen, die ſich den Sätzen anmeſſen, es fühle ſich etwas »weich«, »hart«, »rauh«, »glatt« an, auch Fundamente ſein können für Erlebniſſe, die mehr als ſenſitive Zuſtände erlebt werden, ſo iſt dies doch bei Schmerz, Kitzel, Hungern völlig ausgeſchloſſen. Sie können nie als Beſtimmtheiten toter Körper »gegeben« ſein, ſondern höchſtens als deren erlebte Wirkung auf einen Leib; und es gibt auch keine »Elemente« ihrer, die es ſein könnten.

---

[1] Ebenſo, wie auch nach E. Huſſerl »Noema« und »Noeſis« in ihrer qualitativen Artung überhaupt ſich gegenſeitig bedingen.

[2] Die alte Projektionstheorie und die Introjektionslehre (ihr pures Widerſpiel) kranken alſo an demſelben Grundirrtum: An der Nichtunterſcheidung pſychiſcher, phyſiſcher und leiblicher Phänomene als letzter Weſensunterſchiede von Phänomenen und der zu ihnen gehörigen Wahrnehmungsweiſen.

---

[1] Vgl. den Anhang meines Buches »Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle«, Halle 1913.

Freilich: Das, was einem Akte vom Weſen der inneren Wahrnehmung immer und notwendig evident gegeben iſt, das iſt nur das Weſen und Individualität des Ich und »irgendwelcher« ſeiner Erlebniſſe und Beſtimmtheiten ſelbſt. In jeder faktiſchen Erfaſſung dieſer Erlebniſſe und Beſtimmtheiten ihrem beſonderen Gehalt nach aber gilt der Satz: Alle Inhalte in der Sphäre innerer Anſchauung werden in allen Graden von Klarheit und Deutlichkeit auch Inhalte wirklicher Wahrnehmung nur ſo weit und in dem Maße, als ihr Sein oder Nichtſein, ihr So- oder Andersſein irgendwelche Variationen des Leibes ſetzt. Dieſe Tatſache iſt es, die ich mit den Worten bezeichne: Alle innere Wahrnehmung vollzieht ſich durch einen »inneren Sinn«, vermöge deſſen aller Gehalt möglicher innerer Wahrnehmung, der eine Variation des Leibes nicht ſetzt, in der Sphäre des »Unterbewußten«[1] bleibt, und vermöge deſſen nicht das innerlich Wahrgenommene ſelbſt, aber die Gegebenheitsform der im faktiſchen Wahrnehmen ſich einſtellenden »Erſcheinungen« auch an den Formen der Mannigfaltigkeit Anteil gewinnen, die für die Tatſachen des phänomenalen »Leibes« weſentlich ſind. Auch die faktiſche Wahrnehmung des Ich und die der Sphäre »rein« pſychiſcher Tatſachen iſt alſo keine unmittelbare, die jene Tatſachen ſelbſt gäbe, ſondern eine leiblich-ſinnlich vermittelte und darum genau ſo der Täuſchung fähige, wie die faktiſche äußere Wahrnehmung durch die äußere »Sinnlichkeit«.[2] Und hier wie dort »ſchafft« oder »produziert« die »Sinnlichkeit« gar nichts, ſondern unterdrückt und ſeligiert nur nach Maßgabe der Bedeutſamkeit der pſychiſchen Erlebniſſe (reſp. der möglichen äußeren Wahrnehmungsinhalte) für einen Leib und den immanenten Zielrichtungen ſeiner Tätigkeit.

---

[1] Dieſer Begriff iſt bereits erörtert worden.

[2] Daß durch das Überſehen der Tatſache, daß auch die faktiſche pſychiſche Selbſtwahrnehmung eine leiblich und ſinnlich vermittelte iſt, erſt die Schwierigkeiten entſtanden ſind, wie man Fremdpſychiſches erkennen könne, habe ich S. 133 des oben zitierten Anhangs aufgewieſen.

Aus dieſem Tatbeſtand heraus erſt wird erſichtlich, wieſo das pure »*Ineinander*« der Erlebniſſe im Ich an dem »Nacheinander« und »Außereinander«, das den Mannigfaltigkeiten des phänomenalen Leibes bereits zukommt (aber darum noch keine Spur von Zeitlichkeit und Räumlichkeit), für die faktiſche Wahrnehmung gleichfalls den Charakter eines Nacheinanderſeins und Außereinanderſeins gewinnen; und wie die ſeeliſchen Erlebniſſe in »gegenwärtige«, »vergangene« und »zukünftige« zerfallen.

Kein Merkmal ſcheidet zunächſt alle weſenhaft leiblichen Phänomene ſo ſcharf von den rein *ſeeliſchen*, als daß jene *extenſiv* ſind und dieſe *inextenſiv*, dazu »verſchiedenartig« zum Ich »ſtehen«, eine Verſchiedenartigkeit, die ſelbſt wieder ihre Unterarten hat. Ein *Schmerz* z. B. iſt deutlich ausgedehnt; er »breitet ſich aus« z. B. »über den Rücken«, er wechſelt ſeine Örtlichkeit; ein »Hunger« iſt etwas in der Magen- und Bruſtgegend; ſelbſt »Mattigkeit« iſt — obzwar ohne jene Örtlichkeit, wie ſie einem Kitzel zukommt, ja auch noch einer »Müdigkeit in den Beinen« — doch über und im extenſiven Ganzen des Leibes wie »ergoſſen«. Völlig ſinnlos aber ſind ſolche Beſtimmungen für »Trauer«, »Wehmut«, »Heiterkeit« uſw. Gleichwohl ſind dieſe Leibphänomene durchaus nicht »im Raume«, nicht nur nicht im objektiven Raume (z. B. im Arme als anatomiſcher, objektiver Formeinheit), ſondern auch nicht in einem phänomenalen Raume. Die »Unräumlichkeit« teilen ſie vielmehr mit allem Reinſeeliſchen.

Aber ſie ſind nicht nur extenſiv: Sie weiſen auch ein »*Außereinanderſein*« auf, und innerhalb dieſer Mannigfaltigkeitsform wieder ein Nebeneinander- und Nacheinanderſein, ſowie eine Erſcheinung des »*Wechſels*« in dieſen Formen von Mannigfaltigkeit. Weder das Nebeneinander noch das Nacheinander ſind aber hier Verhältniſſe in einem Raum und einer Zeit — als in *einem* Raume und *einer* Zeit — geſchweige denn meßbare Verhältniſſe. Wohl gibt es hier noch ein »Mehr« oder »Weniger« des Außereinander und dann entweder des Neben- oder Nacheinander z. B. eines Kitzels von einem Schmerze: Aber es gibt keine Raumſtrecken und Zeitſtrecken, durch die man die Phänomene verbunden ſehen könnte. Auch die Einordnung in einen Raum oder eine Zeit fehlt durchaus. Schmerz mag hier »wechſeln« mit Kitzel an der gleichen Örtlichkeit. Aber es hat keinen Sinn zu ſagen: die betreffende Leibſtelle habe »ſich verändert« – von einer ſchmerzhaften in eine kitzelnde. Und breitet ſich ein Schmerz »aus« oder ſchmerzt bald das eine, bald das andere Glied (z. B. in der Gicht): So liegt darin nicht eine Spur davon vor, »daß der Schmerz ſich hierhin und dorthin bewege«. Dieſe Mannigfaltigkeit iſt alſo eine von jener Mannigfaltigkeit der außerleiblichen Phänomene ganz verſchiedene.

Aber ſie iſt nicht minder verſchieden von jenem »*Ineinander im Ich*«, das die (rein) *ſeeliſchen* Tatſachen beſitzen. Ein Gedanke und ein geiſtiges Gefühl und eine Erwartung – was hieße, ſie ſeien »Außereinander«, ſie ſeien »Nacheinander« oder »Nebeneinander«? Daß man ihnen häufig ein »Nacheinander« mehr zuſpricht als ein »Nebeneinander«, das iſt doch nur die Folge davon, daß man die Art der *Gegebenheit*, in der ſie vor den inneren Sinn kommen, mit einem Gehalte in ihnen ſelbſt gleichſetzt. Nicht die »rein« pſychiſchen Phänomene, aus denen alles, ihre faktiſche Wahrnehmung bedingende, Leibzuſtändliche herausgenommen iſt, ſondern allein ihr *Erſcheinen im jeweiligen Gehalte* einer Mehrheit von Akten der Art und Form »innere Anſchauung« bildet ein »Nacheinander«. Gewiß kann ein Akt A innerer Anſchauung in ſeinem Gehalte mehr Fülle von Inhalten haben als ein anderer Akt B. Aber dieſer *Fülle*unterſchied iſt keine Mannigfaltigkeit des »Nacheinander«. Gewiß kann ein dritter Akt C innerer Anſchauung ſeinem Gehalte nach die Fülle von A und B *mitumſpannen*: Dann kann die Fülle von A und B (F und F_1) innerhalb der Fülle des Aktes C (F_2) als im »Nacheinander« befindlich erſcheinen; dies aber darum, weil F und F_1 *Leibzuſtänden* zugeordnet waren, die *faktiſch nacheinander ſind*. Dann aber iſt dieſes *Nacheinander* von F und F_1 im Akte C auch nur ein Teilgehalt des *Gehaltes* ſeiner eigenen Fülle, während F und F_1 keinerlei Daſein als geſonderte Fülleeinheiten haben. So kann das innere Blickfeld auf das eigene (oder ein fremdes Ich) wohl *wachſen* und *abnehmen* – ohne daß aber hierbei die Gehalte dieſes Feldes ein Nacheinander aufwieſen. Nicht was da erſcheint, ſondern die Art, *wie* es erſcheint, zeigt ein »Nacheinander«. Es ſei ein Bild erlaubt. Wird an einer Wand ein Licht im Dunklen vorbeigeführt, ohne daß wir (das uns verborgene) Licht kennen, ſo leuchten die verſchiedenen Stellen der Wand ſukzeſſiv auf: Gleichwohl liegt kein Nacheinander der Wandteile vor, ſondern nur ein *Nacheinander ihrer Belichtung*. Wer dieſen Mechanismus nicht kennt, muß meinen, es ſei ein Nacheinander der Teile. Da es nun die faktiſch im Nacheinander befindlichen Leibzuſtände ſind, die für die innere Wahrnehmung die ineinanderſeienden Ichbeſtimmtheiten wechſelnd nach einem beſtimmten Richtungsgeſetz erhellen, ſo kann es erſcheinen, daß dieſe Beſtimmtheiten ſelbſt *in ſich* nacheinander ſind, während wir ſie nur verſchiedenen, nacheinander auftretenden Leibzuſtänden zugeordnet und gleichzeitig durch ſolche überhaupt bedingt wahrnehmen. In dieſem Sinne iſt alles, was wir erlebten (auch alles das, was vom gegebenen Leibe aus als vergangen erſcheint) im Ich »zuſammen und ineinander« — ohne daß wir ſagen dürften, ſei es, es dauere das ſo »vergangen« Erſcheinende noch in der objektiven Zeit fort und ſei nur jetzt nicht wahrgenommen (oder eine »Dispoſition« von ihm, und zwar eine pſychiſche dauere fort), — ſei es, es dauere *nicht* fort und ſei annihiliert, und was fortdauere, ſei nur eine phyſiologiſche Dispoſition, es wiederzuerleben. (Epiphänomenalismus des Pſychiſchen.) Denn beide dieſer ſich ſo ſcharf bekämpfenden Auffaſſungen leiden an dem *gleichen* πρῶτον ψεῦδος, das Ich und ſeine Beſtimmtheiten und deren Mannigfaltigkeit ſchon urſprünglich einem *Nacheinander* eingeordnet zu denken, anſtatt daß man ſähe, daß hier eine ganz andere poſitive Mannigfaltigkeit, jene des *Ineinander* vorliegt, deren Elemente nur als Erſcheinungselemente einer inneren Wahrnehmung ſeitens eines leibbehafteten Weſens einem *Nacheinander* ſeiner Leibzuſtände zugeordnet und in ihrem Erſcheinen hiervon bedingt ſind. Eben da jedes pſychiſche Erlebnis die *Totalität* des »Ich« *anders* beſtimmt, das Ich ſelbſt aber als nicht im Nacheinander und Außereinander befindlich, weder fortdauern noch zu ſein aufhören kann (d. h. in einem zweiten Zeitpunkt, ſo es im erſten *wäre*, weder zu ſein noch nichtzuſein fähig iſt), bedarf es dieſer Annahmen nicht.

f) Ich und Leib. (Aſſoziation oder Diſſoziation.)

In die Unterſchiede der Aktqualitäten (Sinnes*wahrnehmung*, *Erinnerung*, *Erwartung*) zerfällt die an ſich einheitliche und dieſe Unterſchiede umſpannende (innere und äußere) Anſchauung erſt auf Grund der Weſensverknüpfung, die ſie mit dem Sein eines Leibes beſitzt. Dieſen Aktqualitäten aber entſprechen die Sachſphären des Gegenwärtigſeins (Jetzthierſphäre), des Vergangen- und Zukünftigſeins, — die es in der objektiven Zeit nicht gibt. Daß »Wahrnehmung« als diejenige Aktqualität, in der Etwas zugleich *ſelbſt* und *leibhaftig* gegeben iſt, gleichzeitig *leiblich-ſinnlich* iſt und nur »*Gegenwärtiges*« *geben kann*, alſo Gehalt (innerer und äußerer) Sinneswahrnehmung, das iſt mithin kein analytiſcher, ſondern ein ſynthetiſcher Satz. Nur der dürfte das beſtreiten, der Wahrnehmung erſt durch den Begriff des Sinnes oder der Empfindung definieren wollte, alſo überſähe, daß hier eine beſondere Qualität des Aktes ſelbſt vorliegt.[1]

Denken wir uns innere und äußere Anſchauung, die ja als Richtungs- und Formunterſchiede der Anſchauung abſolut – und nicht erſt im Hinblick auf einen Leib – verſchieden ſind, unabhängig von jeder gleichzeitigen Leibgegebenheit und Leibabhängigkeit vollzogen, ſo würden ſie die Innenwelt und Außenwelt der Perſon geben, ſo wie ſie unabhängig von dieſen Erſtreckungen ſind und beſtehen. Erſt die (weſensnotwendige) Einſchaltung des Leibes und der zu ihm gehörigen (von Organiſation zu Organiſation wechſelnden) »Sinnlichkeit« ſowie ſeiner gegenüber den Geſetzen und der Kauſalität der toten Welt »freien« Bewegung, beſtimmt Diſſoziation und Selektion jener an ſich möglichen Anſchauungseinheiten nach beſtimmten Geſetzen. Für alle Unterſuchungen einzelner Abhängigkeiten iſt alſo der Satz leitend, daß nicht nur die äußere Anſchauung, ſondern auch die innere Anſchauung an die »Sinnlichkeit« und die Bewegungs- und Triebſtruktur des Leibes in ihrer faktiſchen Ausübung gebunden iſt. Die innere Anſchauung iſt alſo nicht weniger durch Sinnlichkeit und Triebregung vermittelt anzuſehen wie die äußere Anſchauung.[2] Sie erfolgt durch einen »inneren Sinn«.

Die funktionelle Beſonderung der leiblichen Sinnlichkeit (alſo die Sonderung in Funktionen wie Sehen, Hören uſw., die eine von den peripheren und zentralen Sinnesorganen unabhängige, genau eruierbare Eigengeſetzmäßigkeit beſitzen) iſt hierbei für die innere und äußere Anſchauung eine prinzipiell identiſche; wie ſehr auch die Begriffe der pſychiſchen »Funktion« und der phyſiologiſchen »Funktion« geſondert bleiben müſſen. Die ſinnlichen Funktionsgeſetze bleiben von der Struktur, Anordnung, Reizempfindlichkeit uſw. der Sinnesorgane und der ihnen entſprechenden »Empfindungen« unabhängig und den Geſetzmäßigkeiten dieſer vorhergehend. Auch die innere Welt erhält alſo die Lebhaftigkeitsgliederung ihrer Gegebenheit durch die zwiefache Selektion des faktiſchen ſeeliſchen Seins und

---

1) Vgl. hierzu meine Ausführungen in dem Aufſatz »Selbſttäuſchungen« und in meinem Buche »Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle«. Halle, 1913.

2) Ein eingehender Beweis dieſer Sätze, die ich hier nur zur Vervollſtändigung des Geſamtbildes der Sache aufführe, muß ſpäteren Arbeiten vorbehalten bleiben.

Lebens, welche durch die ſinnlichen Funktionen und auf Grund der Bedeutung des ſeeliſchen Seins als Reizwert für den Leib und ſeine Organempfindungen erfolgt. Und in genau analoger Weiſe liegt der funktionellen Bewegungsſtruktur des Leibkörpers und der Triebſtruktur der Leibſeele eben dieſelbe einheitliche identiſche Struktur der Leibtendenzen zugrunde.[1] Von den Bewegungsorganen und den ihnen entſprechenden Syſtemen von Bewegungsimpulſen iſt aber die Geſetzmäßigkeit jener Struktur wieder prinzipiell ſo unabhängig wie jene der funktionellen Sinnlichkeit von der Einrichtung der Sinnesorgane und der zu ihnen gehörigen Empfindungen. Endlich findet innerhalb der geſamten Sphäre des Leiblichen und des Lebens zwiſchen der Struktur von Bewegungstendenzen und der funktionellen Struktur der Sinnlichkeit das geſetzmäßige Verhältnis ſtatt, daß die letztere von der erſteren abhängt, indem nur ſolche ſinnlichen Funktionen (erſt recht alſo ihnen entſprechende Sinnesorgane und Empfindungsfähigkeiten) ſich jeweilig ausbilden, die für Gegenſtände, die in den Zielrichtungen der leiblichen Bewegungstendenzen gelegen ſind, geeignete Übertragungsmittel für mögliche Anſchauung überhaupt werden können. Für die Grundbeſtimmung des Verhältniſſes, das zwiſchen Ichmannigfaltigkeit und Leib beſteht, gibt es – bei aller Verſchiedenheit der Antworten im Spezielleren und bei Abſehung von der metaphyſiſchen Lehre zweier Subſtanzen – nur zwei verſchiedene prinzipielle Antworten. Die eine lautet: Der Leib diſſoziiert das Ineinander des Ich zu dem, was an Einzelerlebniſſen in innerer Wahrnehmung an Gegebenheiten vorgefunden iſt. Die andere lautet: Der Leib aſſoziiert urſprünglich voneinander geſchiedene ſeeliſche Elementartatbeſtände zu einheitlichen Gebilden, ſchließlich zu der komplizierten aſſoziativen Verbindung eines »Ich«. Nach der letzteren Anſicht iſt das Ich ein Konglomerat von Sachen und Prozeſſen, die an irgendwie geſonderte Erregungen des Leibes eindeutig geknüpft ſind. Alle pſychiſchen Einheitsbildungen hängen von den Verknüpfungen und Verknüpfungsarten dieſer Erregungen in der Einheit des Leibes ab. (Aſſoziationiſtiſche Auffaſſung.)

Nach der anderen Anſicht iſt das Ich die Einheit einer Mannigfaltigkeit des puren Ineinander; es iſt Etwas, das nur an Fülle wachſen und abnehmen kann ſofern es rein für ſich mit Reduktion des Leibes gedacht iſt: die Einheiten der beobachtbaren »Erlebniſſe« aber ſind Folge der Diſſoziation dieſer Einheit, die erſt durch Ausdruck in einem Leibe und durch Verwertung der in jener Ichmannigfaltigkeit eingeſchloſſenen rein pſychiſchen Inhalte für einen Leib und durch einen Leib ſtattfindet. Der Leib »ſammelt« alſo hiernach nicht, ſondern zerſetzt und zerteilt jene Mannigfaltigkeit in einzelne Stücke, die empiriſchen Erlebniſſe.

---

[1] Hierbei iſt »Tendenz« ein qualitativ identiſches Beſtandſtück von Trieb und vitaler Bewegung.

Die letztere Anſicht iſt in ihrem Verſtändnis vor allem davon abhängig, daß man ſehen lernt: daß die reinen pſychiſchen Tatſachen eine beſondere Form von Mannigfaltigkeit beſitzen, eben jene des Ineinander im Ich. Dieſe Einheit entſchwindet der Anſchauung ebenſowohl, wenn man ſich das »Ich« den pſychiſchen Erlebniſſen irgendwie »gegenüber« denkt, »gegenüber« als einen zeitlich dauernden unveränderlichen Gegenſtand, an dem die Erlebniſſe vorüberfließen, wie wenn man es als dieſen Strom ſelbſt anſieht (als einen »Ereignisſtrom«). Im erſten Falle wird dieſes Ich ein völlig leeres »Einfaches« ohne alle Mannigfaltigkeit. Es erſtarrt zu einem ſubſtanziellen X, dem man wieder ebenſo unbekannte »pſychiſche Dispoſitionen« uſw. zuſchreibt. Man ſagt dann: die »vergangenen« Erlebniſſe ſelbſt haben keinerlei Sein; aber ſie wirkten auf das »Ich« (= Seele) ſeinerzeit ein und ließen pſychiſche Dispoſitionen zurück; dieſe ſind durch irgendwelche Reize des Körpers auf die »Seele« wieder erregbar. Aber demgegenüber gilt: die vergangenen Erlebniſſe haben durchaus nicht zu ſein und zu wirken aufgehört: Sie exiſtieren im Ich und »im« Ich – und die Wegnahme eines jeden dieſer Erlebniſſe würde auch prinzipiell das gegenwärtige Total-Erlebnis irgendwie variieren; ſie ſind lediglich nicht innerlich wahrgenommen, da es zu dieſer Wahrnehmung einer Leibeserregung ähnlich jener bedarf, die, als ſie erlebt wurden, ſtattfand; ſie ſind aber von der reinen inneren Anſchauung umſpannt und in rein pſychiſcher Wirkſamkeit in ihrer Totalität wirkſam; ſie »wären« aber auch alle im Ich wie das »gegenwärtige« Erlebnis gegeben, – wenn nicht der innere Sinn, weſenhaft mit einem Leibe verknüpft – ſie für die Wahrnehmung ihres Seins und ihrer Wirkſamkeit nach beſtimmten Geſetzen zerteilte.

Sieht man die Irrung, die der Theorie der Seelenſubſtanz zugrunde liegt, ein und vermag gleichwohl dieſes Ineinander einer echten Mannigfaltigkeit im Ich in ſeiner Eigenart nicht zu ſehen, ſo ſetzt man das Ineinanderſeiende von vornherein außereinander; man verliert das »im Ich« aus dem Blick und kommt nun dazu, den jeweiligen momentanen Wahrnehmungsgehalt innerer Wahrnehmung = dem Pſychiſchen überhaupt zu ſetzen. Die »vergangenen Erlebniſſe« exiſtieren dann ebenſowenig, als »pſychiſche Dispoſitionen«

von ihnen exiſtieren; ſondern das Pſychiſche überhaupt erſcheint nun ſeinem Weſen nach als eine bloß jeweilige Jetzterſcheinung, die (pſychiſch) unverbunden iſt mit einer früheren Jetzterſcheinung und die erſt durch die kontinuierliche Exiſtenz des Leibkörpers in der objektiven Zeit und durch phyſiologiſche Kauſalität in ihm zu einem zuſammenhängenden Ganzen wird (Epiphänomenalismus). Es gibt nun nur »phyſiologiſche Dispoſitionen«. Daß aber dann ſchon die Annahme – es gäbe überhaupt ein Pſychiſches, das über den gegenwärtigen konkreten Moment hinausreicht, eine philoſophiſch abſurde wird, daß die Tatſache des Erinnerns völlig unbegreiflich wird –, duldet keinen Zweifel.[1]

Dies alles aber iſt die Folge davon, daß man nicht ſehen will, es gäbe eine pſychiſche Mannigfaltigkeit – ſowie Verbindungsarten in dieſer –, die ein echtes »Ineinander im Ich« darſtellt; ein echtes Sein des Erlebniſſes »im« Ich und nicht außerhalb ſeiner. Fragt man alſo: Inwiefern »ſind« die vergangenen Erlebniſſe, ſo ſage ich: Sie »ſind« in meinem Ich, das in jedem ſeiner Erlebniſſe anders »wird« – ohne ſich doch dabei wie ein Ding zu »verändern«. Sie ſind alſo nicht in einem myſtiiſchen Raume der Vergangenheit – gleichſam blutloſe Schatten, die zuweilen an meine Gegenwart pochen, um hier vom Blute meines Lebens zu trinken. Aber ebenſowenig darf man ſagen, ſie exiſtierten als Erlebniſſe nicht, ſondern nur als »Dispoſitionen« einer »Seele«, oder als ſolche des Körpers. Ein nicht erlebtes (auch nicht unterbewußt erlebtes) Pſychiſches wäre eine rein tranſzendente Annahme, ein pures wegſtreichbares Symbol, für das überhaupt nie eine Erfüllung in der Anſchauung aufzuweiſen wäre. Das vergangene Erlebnis iſt »im« Ich ſelbſt vorhanden und inſofern als »wirkſam« auch in innerer Anſchauung noch gegeben, als jede Variation eines dieſer Erlebniſſe den jeweiligen Totalgehalt dieſer Anſchauung in einer beſtimmten Richtung variieren würde. Von allen Punkten meines Lebens her »ſprechen ſie an«, »motivieren ſie« in einer einheitlich erlebten Wirkſamkeit jedes meiner fernen Erlebniſſe. Aber darum ſind ſie doch für die innere, ſinnlich bedingte Wahrnehmung, die – wie jede Sinneswahrnehmung weſenhaft leibbedingt und auf »Gegenwärtiges« beſchränkt iſt – nicht in ihrem beſonderen poſitiven Gehalte

---

1) Schon die Annahme eines vergangenen Seelenlebens überhaupt iſt unter dieſer Vorausſetzung eine völlig ungegründete; denn es iſt klar, daß ich mir ſtets alles vergangene Seelenleben als aufgehoben denken kann – wenn nur alle phyſiologiſchen Dispoſitionen früherer Reizwirkungen erhalten bleiben – ohne daß ſich im Gehalt meiner Jetzterfahrung das Geringſte ändern müßte.

da – genau ſo, wie das für die äußere Wahrnehmung nicht geſondert da iſt, was als Teil der »Situationseinheit« in der »Umgebung«[1] des Leibes gleichwohl jeden ſinnlichen Erlebnisgehalt eigenartig mitbeſtimmt. Der Epiphänomenalismus verwechſelt alſo die »Phyſiologie des inneren Sinnes« mit der Pſychologie ſelbſt. Denn die Behauptung, mein vergangenes Icherlebnis ſei nicht, exiſtiere überhaupt nicht, iſt genau ſo unſinnig wie die Behauptung, es ſei die Milieuſonne nicht da, da ich ſie eben nicht ſehe.

Es iſt alſo hier die Hauptſache, die rein pſychiſche Mannigfaltigkeit, das Ineinander im Ich ſich in ſeiner Eigenart zur Anſchauung zu bringen, jenes Ineinander, das wachſen kann an Fülle der Mannigfaltigkeit und abnehmen – aber ſo, daß das Phänomen »Wachſen« ein unzeitliches Werden iſt. Um es zu ſehen, iſt vor allem die Phänomenologie des »Sichſelbſthabens« auszubauen. Es gibt einen Zuſtand, den die Sprache »Sammlung« nennt, d. h. konzentriertes Inſichſein – gleichſam »tief Leben in ſich«. Hier iſt es, als ſei unſer ganzes ſeeliſches Leben, auch das der Vergangenheit, in eins zuſammengefaßt und als eines wirkſam; es ſind ſeltene Momente – z. B. vor großen Entſcheidungen und Handlungen. Nichts »einzelnes« aus unſeren früheren Erlebniſſen iſt dabei erinnert – aber alles iſt irgendwie »da« und »wirkſam«. Wir ſind nicht leer dabei, ſondern ganz »voll« und »reich«. Hier ſind wir wahrhaft »bei uns«, »in uns«. Wirkſamkeitserlebniſſe ſprechen uns von allen Punkten unſeres Lebens her an, ein Abertauſend ganz leiſer »Rufe« aus Vergangenheit und Zukunft klingen in uns an. Wir »überſchauen« unſer ganzes Ich in all ſeiner Mannigfaltigkeit oder erleben es als Ganzes eingehen in einen Akt, eine Handlung, eine Tat, ein Werk. Und doch finden wir dabei gar keine einzelnen Erlebniſſe unſerer Vergangenheit »vor« – und ſpannen auf nichts davon die Aufmerkſamkeit – auch nicht etwa »auf unſer Ich«. Aber wir »erleben« dabei die Ichtotalität auf eine eigentümlich konzentrierte Weiſe. Eben damit aber iſt eine überaus charakteriſtiſche und für jeden, der das Phänomen kennt, unverwechſelbare Art der Gegebenheit des Leibes verknüpft. Die eigene Leiblichkeit iſt dabei gegeben als ein Etwas, das jener konzentrierten Totalität »gehört« und worüber ſie »Macht« und Herrſchaft ausüben kann. Sie iſt gleichzeitig gegeben als »nur gegenwärtig« und als ein Momentanſein, das in eine als »dauernd« gegebene Exiſtenz als Teilmoment eingeſchloſſen iſt. Der jeweilige Inhalt der Leiblichkeit ſcheint dabei an dieſer dauernden Exiſtenz

---

1) Siehe zum Begriff der Umgebung Teil I, 3, S. 149.

gleichſam »vorüberzufließen«. Ein völlig *umgekehrtes* phänomenales Grundverhältnis dagegen beſteht zwiſchen Ich- und Leibgegebenheit in Zuſtänden, die dem vorher beſchriebenen entgegengeſetzt ſind und die das Gemeinſame haben, daß wir – gleichſam – »in unſerem Leibe leben«. (So z. B. bei großer, ſich aufdrängender Mattigkeit und Müdigkeit, bei ſtarker Erſchlaffung, im zeitweiſen Aufgehen in leeren Genüſſen und »Zerſtreuungen« uſw.) Hier *wechſelt* das Niveau unſerer Erlebnisexiſtenz eigenartig zwiſchen jener Ichtotalität mit dem Ineinanderſein ihrer Gehalte und dem Leibich mit ſeinem Außereinanderſein. Jetzt leben wir an dieſer Leibesperipherie unſeres Seins und dem extenſiven Außereinander und Nacheinander ſeiner inhaltlichen Zuſtände. Ebenda, wo es vorher »voll« war, iſt es jetzt »leer«. Und dieſe »Leere« iſt uns ſelbſt noch gegeben. Wir leben nun auch »*im* Moment«, und zwar im ſelben Maße als wir im Leibe leben; als *er* es iſt, der gleichſam die »Ichſtelle« beſetzt; »Leben im Leibe« d. h. nicht ihn »gegenſtändlich« haben; dies iſt gerade hier am meiſten ausgeſchloſſen. Es heißt: Im inneren Erleben ſelbſt »in ihm ſein«, Sich-in ihm »wähnen«. Hier iſt das Phänomen ungemein klar, daß nunmehr das rein Pſychiſche, was noch gegeben und da iſt, den Anſchein eines »Abfließens« gewinnt; es iſt dann, als wäre denken, fühlen uſw. nur eine »kleine Bewegung«, die durch den Kopf und Leib »hindurchzieht«; der Leib, auch hier gegenwärtig und als gegenwärtig gegeben (und was ihn an Zuſtänden erfüllt), iſt nun nicht »unſer eigen« und unſerer »Macht unterworfen« da, auch nicht als »nur momentan« gegeben, ſondern er iſt oder ſcheint unſer Ich ſelbſt zu ſein und zugleich als das Feſte, Dauernde kontinuierlich die objektive Zeit erfüllende Etwas, an dem das Pſychiſche als das »Flüchtige« vorüberfließt.

Es ſind durchaus nicht in erſter Linie Beobachtungstatſachen und deren theoretiſche Verarbeitung, auch nicht irgendwelche willkürlichen methodiſchen »Zielſetzungen«, ſondern die in dieſen zwei *Polen* mannigfach wechſelnder phänomenaler Arten und Weiſen des unmittelbaren Sichſelbſtgegebenſeins, auf denen die intuitiven Grundlagen der mehr materialiſtiſchen (und epiphänomenaliſtiſchen) oder mehr ſpiritualiſtiſchen (eine pſychiſche Eigenkauſalität behauptenden) *Theorien* beruhen. Auch hier eben gehen die *Erlebensarten* aller Beobachtung und Theorie vorher und bringen je nach ihrer Verſchiedenheit auch ganz verſchiedene Tatſachenkreiſe zur *möglichen* Beobachtung.

Es gibt eine *Mehrheit ſolcher Niveaus* oder ſolcher *Niveauunterſchiede* der Ich-tiefe unſeres Icherlebens, die ſcharf und genau zu beſtimmen ſind[1]; jede hat ihre beſondere Grundart der Verbindung der auf ihr erſcheinenden Mannigfaltigkeit, reſp. der Dinge und Vorgänge, welche die erklärende Pſychologie ihnen in Symbolen zugrunde legt. Die peripherſte Schicht beſitzt die Verbindung der »Berührungsaſſoziation«; eine tiefere iſt jene, auf der die Verknüpfung durch »Ähnlichkeit« herrſcht; eine noch tiefere die der echten »Aſſimilation«; es folgen die reichen Schichten der verſchiedenartigen Formen der Aufmerkſamkeit (der triebhaften und willkürlichen, der paſſiven und aktiven, der ſinnlichen und geiſtigen), an die ſich die Intereſſenrichtungen und ſie wieder fundierend die Einſtellungsrichtungen anſchließen;[2] an zentralſter Stelle ſteht die einheitlich wachſende und abnehmende Wirkſamkeit des rein pſychiſchen Ich in ſeiner Mannigfaltigkeit ſelbſt.

Dieſe Niveaus ſelbſt und ihr Wechſel ſtellen zugleich die jeweiligen Stufen der *Daſeinsrelativität* des Gegenſtandes der inneren Anſchauung reſp. der inneren erlebten Wirkſamkeit dar: d. h. Stufen der Daſeinsrelativität der Ichtotalität. Der Wechſel aber dieſer Niveaus iſt nichts, was ſelbſt noch irgendeiner Art der pſychiſchen Kauſalität unterworfen wäre: *Er folgt den in bezug auf alle pſychiſche Kauſalität »freien« Akten der Perſon* und dem Maße und der Art ihrer »Selbſtſtellung«. Pſychiſche Kauſalität iſt alſo in *letzter* Linie immer Ichkauſalität, d. h. erlebte Wirkſamkeit des einheitlichen Ich. Sie iſt als ſolche weſenhaft individuelle Kauſalität, d. h. eine ſolche, in der keine »gleichen Urſachen« und »Wirkungen« wiederkehren, alſo jede Ichänderung abhängt von dem Ganzen der Erlebnisreihe des Ich bis zu dieſer Änderung. Dieſe *reine pſychiſche Kauſalität* iſt es, die wir auch Motivationskauſalität nennen können und die nach allen Richtungen zu erforſchen Aufgabe der *verſtehenden Pſychologie* iſt – der Grundlage der Geiſteswiſſenſchaften. Sie »erklärt« nicht, ſondern »verſteht« alle Einzelvorgänge individueller oder typiſcher pſychiſcher Einheiten auf Grund von deren individuellem oder typiſchem Gehalt; ſie ſieht alſo *nicht* ab von der »Individualität« oder den »Typen« der jeweiligen Ichtotalität, ſondern hält gerade *dieſe feſt* und macht ſie zu dem beſonderen Gegenſtand, aus dem heraus ſie »verſteht«.

Obgleich durch ſie alles *rein* ſeeliſche Sein und Geſchehen eindeutig beſtimmt iſt, iſt aber doch kein einziger konkreter pſychiſcher Vorgang, wie er innerer Beobachtung gegeben iſt, durch ſie eindeutig beſtimmt. Denn zu dieſer Beſtimmung bedarf es nun ja außerdem der Kenntnis des pſycho-phyſiologiſchen Mechanismus des »inneren Sinnes«, d. h. der Spaltungs- und Zerteilungsgeſetze, nach denen die rein aus ſich heraus und verſtehbar ſich entfaltenden Ichtotalitäten durch ihre leiblichen Organiſationen zerlegt und diſſoziiert werden. Erſt indem wir von Sein und Wirkſamkeit der ſtets individuellen Ichtotalität ausdrücklich abſehen, können wir nun dieſe Geſetzmäßigkeiten – nach gewiſſen gleich zu beſprechenden Prinzipien der Reproduktion, der Aſſimilation, Aſſoziation, Determination uſw. – rein für ſich erforſchen. Dieſe Aufgabe allein iſt Gegenſtand der Pſychologie als »Naturwiſſenſchaft«, d. h. der »Phyſiologie des inneren Sinnes«. Für jedes der »Niveaus« gibt es hier aber beſondere nichtinduktive Prinzipe der Erklärung. Dieſe letztere »Pſychologie« allein iſt es, die nicht »verſteht«, ſondern »erklärt«, d. h. pſychophyſiologiſche Kauſalgeſetze objektiv realer Elementarvorgänge aufſtellt, die ſo »unverſtehbar« ſind wie die Tatſachen des freien Falles.

---

[1] Ihre genauere Beſtimmung muß anderen Arbeiten, die ich ſpäter zu veröffentlichen gedenke, vorbehalten bleiben.

[2] Die Begriffe Intereſſe und Einſtellung haben im I. Teile eine genaue Umgrenzung gefunden.

Erſt die Superpoſition der konkreten Motivations- oder Verſtändniskauſalität mit dieſen pſychophyſiologiſchen Geſetzmäßigkeiten alſo ergibt – und auch dies noch unter Abſehung von den »freien« Perſonakten – eine wahrhaft eindeutige Beſtimmung davon, was pſychiſch in concreto geſchieht; analog ſo wie es in der Natur für jeden konkreten Gegenſtand der äußeren Wahrnehmung und ſeine Beſchaffenheit einer phyſikaliſchen plus phyſiologiſchen Erklärung zugleich bedarf.[1]

Die Verkennung dieſes verwickelten Sachverhaltes und die Meinung, es gäbe nur Phyſiologie des inneren Sinnes – die in den Aſſoziationsprinzipien ihre a priori materialen Vorausſetzungen hat, – iſt die Folge genau derſelben Täuſchung, welche zur Annahme führte, die mechaniſche Naturanſicht gäbe ein Bild der abſoluten Naturwirklichkeit: die Nichtachtung der Tatſache, daß die Gegenſtände ſowohl der Aſſoziationspſychologie als der mechaniſchen Naturlehre daſeinsrelativ ſind auf ein leibliches Lebeweſen überhaupt und ſeine Tendenz, ſein ſeeliſches Erleben (reſp. den Gehalt ſeiner äußeren Anſchauung) im Sinne der Leibtendenzen zu verwerten; desgleichen die Nichtachtung des Prinzips techniſcher Zweckſetzung (für die Pſychologie pädagogiſcher, ſtaatsmänniſcher, ärztlicher Zweckſetzung uſw.), vermöge deſſen an dem Gegebenen der inneren (reſp. äußeren) Anſchauung nur die Elemente ausgewählt werden, die noch eine direkte Abhängigkeit von möglichen leiblichen Erregungen beſitzen und darum auch durch mögliche Einwirkung auf den Leib von außen her beſtimmbar ſind (reſp. durch Leibbewegung nach außen techniſch beherrſchbar ſind). Innerhalb der »rein« ſeeliſchen Kauſalität iſt eben gar nichts »vorauszuſehen« und nichts zu berechnen; denn jede Urſache hat hier nur einmal ihre Wirkung. Wohl iſt der formal aprioriſche Satz: Gleiche Urſachen – gleiche Wirkungen ſtreng wahr; aber dieſer Satz »gilt« hier nicht, da es hier »gleiche Urſachen« eben nicht gibt! Wo es dies nicht gibt, gibt es aber auch nichts zu »lenken«. Der »moderne« Menſch in ſeinem Heißhunger zu »lenken« wollte, wie zuerſt in der äußeren Natur, ſchließlich auch in der Seele nur das »Lenkbare«, d. h. die aſſoziativ-mechaniſche Seite der Seele als ſeiend anerkennen und ſo erblindete auch ſein inneres Auge für das Amechaniſche in ihr. Da ihn in ſeiner erzieheriſch-techniſchen Einſtellung nur intereſſierte, was als vom Leibe abhängig auch noch durch Einwirkung von außen berechenbar und abzuändern iſt, ſo kam er ſchließlich zum Satz, daß das Ich nur ein »Bündel von Aſſoziationen« zwiſchen Derivaten der Empfindung ſei. Sowenig aber faktiſch irgendein phyſiſcher Mechanismus ein konkretes Naturgeſchehen eindeutig beſtimmt und es vielmehr immer noch eine Unendlichkeit von ausdenkbaren Mechanismen gibt, welche die betreffende phyſiſche Erſcheinung ebenſogut erklären können, ſo wenig iſt auch irgendein konkretes pſychiſches Geſchehen durch den Aſſoziationsmechanismus eindeutig beſtimmt, der ja nur in ſeinem Erſcheinen vor dem inneren Sinn funktioniert.

---

[1] Vgl. hierzu Teil I, S. 154. Das Wort phyſikaliſch wird hier natürlich nicht für Phyſik im engeren Sinne, ſondern für die Totalität der Naturwiſſenſchaft vom Toten überhaupt, »phyſiologiſch« aber für die Totalität der Wiſſenſchaft vom Leben gebraucht.

g) Aprioriſch materiale Prinzipien der erklärenden Pſychologie.

Ein rein pſychiſches Erlebnis hat mithin ſeine primäre Beſtimmtheit allein – unabhängig von aller möglichen Frage, zu welcher Zeit es ſtattfand, desgleichen in welchem Leibe für ſeine Wahrnehmung ein Korrelat irgendwelcher Art beſteht – darin, daß es dieſes oder jenes individuellen Ichs Erlebnis iſt. Erſt durch ſeine Zugehörigkeit zu einem beſtimmten individuellen Ich findet es in der Totalität aller möglichen »Innenwelt« als dem Ganzen des durch innere Wahrnehmung Zugänglichen gleichſam ſeine Seinsſtelle. Die beiden gebräuchlichſten »Bilder«, ſich das Ich entweder wie einen über einer ſtrömenden Bewegung erhabenen dauernden Punkt zu denken, der — wie ein Menſch auf einem Turme in einen unten vorüberfließenden Strom — blickt und jene Strömung wahrnimmt, oder es mit dem »Zuſammenhang« jener Strömung gleichzuſetzen, ſind daher gleichmäßig irreführende Analogien gegenüber dem Tatbeſtand; die Schiefheit des zweiten Bildes iſt nur die Reaktion gegen die Schiefheit des erſten. Das individuelle Ich »dauert« ſo wenig, daß es — ſeiner Ichheit unbeſchadet — ſich vielmehr in jedem ſeiner Erlebniſſe »ändert«.[1] Und es ändert ſich — eben allein »in« ſeinen Erlebniſſen; nicht ſo alſo, daß die Erlebniſſe in ihm die Änderung »verurſachten«, als wäre das Ich und ſein Erlebnis zuerſt getrennt. Ja: dieſes »Anderswerden« in ſeinen Erlebniſſen und dies Anderswerden auf ſeine individuelle Art — das iſt der ganze Gehalt ſeiner »Exiſtenz«. Die Erlebniſſe bleiben im Fortgehen ſeines Anderswerdens nicht »irgendwo« in einem myſtiſchen Raume in ſeiner »Vergangenheit« zurück — um etwa daraus wieder hervorgeholt werden zu können; ſowenig, wie ſeine »zukünftig« genannten Erlebniſſe aus einem Raume oder einer Sphäre »Zukunft« in es nur hineinwanderten —, als wären ſie vorher ſchon dageweſen. In dem Andersſein ſelbſt ſeiner beſteht vielmehr das ganze Erlebthaben der betreffenden Erlebniſſe. Und ebenſowenig darf geſagt werden, das vergangene Erlebnis gehöre zwar dem Sein an, aber eben nur dem Vergangenſein; es habe aber in jenem dauernden, über der Strömung ſtehenden Ich eine Dispoſition (eine »pſychiſche Dispoſition«) zurückgelaſſen, durch welche es für das »gegenwärtige Ich« einen Kauſalfaktor darſtellt — z. B. für ſein zukünftiges, mögliches Erleben —, darunter auch des Erinnerungserlebniſſes an jenes »vergangene Erlebnis«. Dieſes Bild iſt erſtlich darum ſchief, da es ein ſolch »nicht erlebbares Erlebnis« nicht gibt, d. h. ein ſolches, das weſenhaft nur und nur »Dispoſition« wäre. Denn man mache ſich doch klar: Wie in aller Welt wäre ein ſolch »vergangenes Erlebnis« in ſeiner Exiſtenz — die doch Vorausſetzung iſt dafür, daß es eine »Dispoſition« ſetzen kann — auch nur weſensmöglich feſtſtellbar, wenn die Erinnerung an es (oder das »Nachleben« ſeiner) ſelbſt wieder nur in der Aktualiſierung jener ſeiner »Dispoſition« beſtände? Hier iſt das vergangene Erlebnis ſelbſt ein pures »Ding an ſich«, das man beliebig ſtreichen und ſetzen könnte, ohne an dem jeweiligen

---

1) Ver-ändert wäre zu viel geſagt. Ver-änderung ſetzt Sukzeſſion und Dauer voraus. Änderung enthält nur ein Anders-werden oder ein Andersſein im Werden. »Werden« aber enthält nichts von Zeit, ſondern allein die Kontinuität des Übergangs von »Soſein« und »Andersſein«.

Erlebnisbeſtand eines Individuums das Geringſte zu ändern. Dazu würden die Erlebniſſe des Ich, die wir »vergangene« nennen, das erlebte Ich jeweilig ganz ungeändert laſſen – ſofern es nur ihrer ſich nicht erinnerte – eine Annahme, die aller Erfahrung ins Geſicht ſchlägt. Kein Wunder denn auch, daß gegen dieſe bildhafte Deutung ſofort wieder eine andere reagiert, die das Pſychiſche überhaupt und weſenhaft – nicht wie wir an ein aktuelles individuelles Ich – ſondern an eine jeweilige Gegenwart knüpft, ja das Ich ſelbſt daran knüpft und ſagt: es gibt urſprünglich nichts als das gegenwärtig und das als gegenwärtig Bewußte, z. B. das, was ich gegenwärtig empfinde, denke uſw.; alles übrige ſei nur eine Modifikation des Leibes, ja des Körpers, eine »phyſiologiſche Dispoſition« dafür, daß in einen jeweiligen pſychiſchen Gegenwärtigkeitszuſammenhang ein neuer Inhalt eingehe. Hier wird das Ich alſo völlig weggeſtrichen und an ſeine Stelle tritt der Leib als das einzige kontinuierlich Dauernde, deſſen wechſelnde Modifikationen Erlebniſſe zu Epiphänomenen haben, die untereinander jedes Zuſammenhangs und jeder ſelbſtändigen Einheitsform entbehren. Wer ſähe aber hier nicht den phänomenologiſchen Grundirrtum? Er beſteht offenbar darin, daß das »gegenwärtig Bewußte« ohne weiteres auch zu einem »als gegenwärtig Bewußten« gemacht wird: So als ob nicht jeder Bewußtſeinsmoment (im Sinne des »jeweilig gegenwärtig Bewußten«) ſich weſensgeſetzmäßig in die Teilinhalte eines als gegenwärtig Bewußten, eines (im Akte des Erinnerns reſp. Nachlebens) als vergangen Bewußten und eines (im Akte des Erwartens reſp. Vorlebens) als zukünftig Bewußten konſtituierte; man redet ſo, als ob der Erinnerungsakt, der Erwartungsakt und deren »Gehalte« »zunächſt« nur Teile wären des »als gegenwärtig« bewußten »Gehalts«, bei Erinnerung alſo ein gegenwärtiges »Erinnerungsbild«, bei Erwartung aber ein »Erwartungsbild« zuerſt »vorgefunden« wären, die dann durch allerhand Manipulationen (ſeien es Projektionen, Rejektionen, bloße Urteile über »ſymboliſche Funktionen« dieſer »Bilder«) in eine Vergangenheits- reſp. Zukunftsſphäre erſt hineingerieten. Das alles iſt völlig leere, die Tatſachen umſtürzende Konſtruktion einer naturaliſtiſchen Seelenauffaſſung. Weder Erinnerungsakt noch Erwartungsakt noch ihre poſitiven Gehalte ſind »als gegenwärtig« gegeben: Die Akte nicht, da ſie als zeiterfüllend überhaupt nicht erlebt werden; die Gehalte nicht, da ſie als unmittelbar vergangen reſp. als zukünftig von vornherein gegeben ſind. Wenn wir, abgeſehen hiervon, die Akte (in einem nichtphänomenologiſchen Sinne) »gegenwärtig vollzogen« nennen, ſo gewinnt dieſe Ausſage ihren Sinn erſt dadurch, daß es ſich hier um Ichakte handelt und daß zu jedem Ich ein Leib gehörig iſt, der auch als gegenwärtig gegeben iſt und nur ſo gegeben ſein kann.[1] Und es wird nun weiter ein für die erklärende Pſychologie aprioriſcher Satz, daß es für den realen Vollzug von Akten dieſer beſonderen Art ſowie daß es für die Selektion gerade dieſer und nicht jener Inhalte aus den möglichen Inhalten, die Erinnerung und Erwartung des betreffenden Ichindividuums überhaupt umſpannt, auch leibliche Korrelatvorgänge geben muß (für die Erinnerung eine ihren Sonder-gehalt »reproduzierende« Urſache, für die Erwartung eine ihren Sonder-gehalt »determinierende Tendenz«). Ebendaſſelbe gilt aber auch für den Akt der (inneren) Wahrnehmung und ſeinen »als gegenwärtig« gegebenen rein pſychiſchen Gehalt. Auch dieſer Akt iſt nicht »als gegenwärtig« erlebt, ſondern iſt »gegenwärtiger Akt« nur aus demſelben Grunde, aus dem es auch Erinnerungs- und Erwartungsakt ſind. Sein »als gegenwärtig« gegebener Gehalt aber iſt weſenhaft nur Teilgehalt des vollen konkreten Totalgehalts eines Bewußſeinsmoments, alſo ſtets umfloſſen von einem Vergangenſein und Zukünftigſein. Und welchen Bewußtſeinsmoment meines ganzen Lebens auch die innere Anſchauung treffe, ſo enthält jeder ſelbſt wieder dieſe Dreiteilung eines Gegenwärtigſeins – Vergangenſeins und Zukünftigſeins. Nicht alſo erſt eine vermeintliche Vielheit ſtromartig aufeinanderfolgender Bewußtſeinsmomente ergibt dieſe Erſtreckungen und ihre Sphären, ſondern jeder dieſer Bewußtſeinsmomente trägt ſie in ſich, mag er ſelbſt auch nur einen unteilbaren Augenblick erfüllend gedacht werden; nicht erſt der »Strom«, ſondern jeder ſeiner »Querſchnitte«.[2]

---

[1] Erinnere ich mich an etwas, das ſeinerzeit gegenwärtig war, z. B. wie ich als Kind vor einem See ſtehe, ſo gehört das »Gegenwärtigſein« dieſes Gehalts ſelbſt zum umfaſſenden Gehalte des Erinnerns, der ſelbſt »als vergangen« gegeben iſt. Es ſind daher ganz verſchiedene Dinge: Sich der ſeinerzeitigen Gegenwart eines Erlebniſſes erinnern und ſich des Erlebniſſes erinnern. Im erſten Falle ſteckt das Leibphänomen immer als Teil in dem Erinnerungsgehalte drinnen. Ich ſehe »mich« im Erinnern vor dem See ſtehen im Unterſchiede zu »Ich erinnere mich daran, daß ich vor dem See ſtand«.

[2] Als phänomenalen Tatbeſtand gibt es einen ſolchen »Bewußtſeinsmoment« ja überhaupt nicht. Erſt durch die Zugehörigkeit einer (inneren) »Bewußtſeinseinheit von« zu einem (weſenhaft gegenwärtigen) Fall von Leibgegebenheit kann die betreffende Bewußtſeinseinheit auch ſelbſt eine »gegenwärtige« heißen. Auch damit aber iſt noch kein »Bewußtſeinsmoment« gegeben. Erſt durch die weitere Einordnung des Körperleibes, der wieder zu dem Falle von Leibgegebenheit notwendig »gehört«, in die objektive

Indem wir ſagen, daß das als gegenwärtig gegebene pſychiſche Erlebnis ſtets Teil einer *Totalgegebenheit* iſt, die ſich auch in die Richtung des Vergangen- und Zukünftigſeins erſtreckt, iſt auch ohne weiteres mitgeſagt, daß »das Ich«, das den Erlebniſſen als erlebend immer mitgegeben iſt, nicht etwa eine »*Syntheſe*« von etwa »zunächſt« nur gegebenen »Gegenwartsichen« bildet. Es gibt ja ſo etwas wie ein »Gegenwartsich« als *phänomenale* Tatſache gar nicht. Alles als gegenwärtig Erlebte iſt weſensnotwendig gegeben auf dem *Hintergrunde* jener Totalgegebenheit, in der wiederum das *Ganze* des individuellen Ich – zeitlich ungeteilt – intendiert iſt. So erſcheinen alle Erlebniſſe – gleichgültig, ob ſie ſelbſt wiederum »als gegenwärtig«, »als vergangen« oder »als zukünftig« in jener Totalgegebenheit gegeben ſind –, weſensnotwendig auch auf dem Hintergrunde des *ganzen Lebens*, welches jenes intendierte Ich erlebt – gleichgültig, wie viel oder wie wenig von dieſem »ganzen« Leben gerade gegeben ſei.

Es iſt alſo erſtens klar, daß die ſogenannte Ichidentität nicht erſt durch *Identifizierungsakte*, die auf die *Erlebnisgehalte* gingen und ihre Sinnbeziehungen untereinander, ſich konſtituiert. Sie iſt vielmehr die individuelle Art des *Erlebens* aller ſolcher Gehalte, die als unmittelbar dieſelbige gegeben iſt. Alle Identifizierung von Gehalten, die z. B. in verſchiedenen Aktqualitäten vorliegen (z. B. Erinnern »desſelben«, was ich »wahrnahm«; jetzt wahrnehmen, was ich vorher nur »vorſtellte« oder »urteilte«, jetzt »wiſſen«, was ich vorher nur »vermutete« oder »bezweifelte« oder »dahingeſtellt ſein« ließ uſw.) hat dieſe unmittelbare *Identität des Erlebens* zur Vorausſetzung. Und es gilt weiter, daß mit den ſich vollziehenden Akten des mittelbaren »Erinnerns von etwas« z. B., die an die Phänomene anknüpfen, welche in der Sphäre des unmittelbaren Erinnerns noch gegeben ſind (an erſter Stelle an Werte, wie ich früher zeigte), auch ein beſonderes *Kontinuitätsbewußtſein* (hier Kontinuitätserinnerungsbewußtſein), ſtattfindet und erlebt iſt. Dieſes »*Kontinuitätsbewußtſein*« iſt nicht etwa ein »*kontinuierliches Bewußtſein*« als ein die Zeit ſtetig erfüllendes Bewußtſein. Ein ſolches braucht es durchaus *nicht* zu geben. Im tiefſten Schlaf, in der Ohnmacht uſw., iſt

---

Zeit, die der Mechanik zugrunde liegt und die nichts mehr von Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft in ſich enthält, kann jener Fall von Leibgegebenheit ſelbſt (indirekt) der objektiven Zeit eingeordnet und im *doppelten Sinne* »indirekt« auch die ihm zugehörige Bewußtſeinseinheit als einen »Moment dieſer Zeit« erfüllend gedacht werden.

ein Bewußtſein vielleicht überhaupt nicht da. Aber wann immer und wie oft immer »dasſelbige« erinnert wird, muß mit dem jeweilig neuen Erinnerungsakt auch noch ein unmittelbares Bewußtſein von derſelben Sinnbezüglichkeit der früheren Erinnerungsakte »auf dasſelbe« mitgegeben ſein – wenn es nicht zur Vorſtellung kommen ſoll, daß eine Reihe bloß völlig inhalts*gleicher* Vorkommniſſe früher erlebt wurden.[1]

In ganz analoger Weiſe wie in dem ebengenannten Falle gilt aber dasſelbe nicht nur für je eine Mehrzahl von Akten derſelben Qualität untereinander (Erinnerungsakte an »dasſelbe«, Erwartungsakte »desſelben« uſw.), ſondern nicht minder auch von Akten verſchiedener Qualität wie Wahrnehmen, Vorſtellen, Erinnern, Erwarten, Urteilen, Begehren, Lieben uſw. Jeder der bekannten Verſuche, jene Inhaltsidentität, die z. B. in Ausſagen vorliegt wie »ich ſtelle jetzt vor, was ich vorhin wahrnahm«, »ich erinnere jetzt den vorhin wahrgenommenen Ton c«, »ich liebe eben das, was ich erwarte«, anſtatt als ein letztes Urphänomen anzuſehen, noch »erklären« zu wollen ſo z. B., daß »zunächſt« eine Reihe zeitlich getrennter Erlebniſſe angenommen wird, die ſich nur in einer Richtung beſonders ähnlich ſein ſollen – *zerreißt* die Einheit des Ich, ohne ſie durch noch ſo ſubtile und verwickelte »Hypotheſen« wieder herſtellen zu können. Das Problem iſt eben *nicht*, *wie* es zur Sinnidentität zeitlich und qualitativ ſo verſchiedener Akte kommt. Dies iſt vielmehr das gar nicht in Frage zu ziehende *Urphänomen*. Das Problem iſt vielmehr: Wie kommt es zur Vorausſetzung des erklärenden Pſychologen, daß es z. B. *jetzt* ein Erinnerungserlebnis und ein »Erinnerungsbild« gibt, vor 3 Minuten aber ein Wahrnehmungserlebnis »des Tones c« – beide eingeordnet in die objektive Zeit und durch ſo etwas wie »Reproduktion« verbunden, durch etwas alſo, von dem wir phänomenal gar keine Ahnung haben? Desgleichen: wie kommt es dazu, daß man Wahrnehmungsvorgänge und Vorſtellungs- und Erinnerungsvorgänge als verſchiedene Klaſſen von Vorgängen anſieht uſw.? Wie kommt es zur Zerreißung des alſo unmittelbar ſinngeeinten? Ja, wir müſſen das Problem noch erweitern.

Es ſteht nicht immer ſo, daß wir uns der Identität der Sinnbezüglichkeit eines eben vollzogenen Aktes mit früher vollzogenen Akten derſelben oder verſchiedener Qualität in der Weiſe bewußt ſind, daß wir auch jene Akte zeitlich lokaliſieren können; oder ihre Qualität nach verſchiedenen Richtungen möglicher Qualifizierung angeben oder das verſchiedene Ausſehen des identiſch Gemeinten, z. B. eines Geſichts im früheren Akte derſelben Qualität auch angeben können. Z. B. beſteht häufig das Erlebnis bloßer »Selbigkeit« eines Wahrgenommenen mit »einem« irgendwo, irgendwann, irgendwie ſchon »Gegebenen«, ohne daß dieſe unbeſtimmten Stellen irgendwie inhaltlich erfüllt wären. Wir wiſſen eventuell auch nicht: haben wir »dasſelbe« früher ſchon einmal nur »vorgeſtellt« oder »wahrgenommen«; oder hat man uns davon erzählt; und wieder haben wir es – wenn wahrgenommen – »gehört« oder »geſehen«. Ja, jene »Selbigkeit« kann da ſein und den Gehalt umkleiden – ohne daß auch nur die Idee eines früheren Erlebens und einer nur möglichen Erinnerung (»Erinnernkönnen«) vorhanden iſt, die ſich vielmehr erſt auf Grund des Phänomens der »Selbigkeit« einſtellt. Die bloße erlebte Beziehung »Dasſelbe wie... x« oder »Ähnlich wie...y«, »Anders als ... z«, »Verſchieden von ... a«, »Analog wie ... b«, »Schöner als ... c«, »Ebenſogut wie ... g« uſw. lenkt dann den Blick erſt in die Richtung auf eine beſtimmtere Erfüllung dieſer x, y, z uſw. Der Ton c im obigen Beiſpiel kann – z. B. im mählichen Verklingen – noch gegeben ſein, ohne daß uns mitgegeben iſt, ob wir ihn aktuell hören oder nur »innerlich hören« in unmittelbarer Erinnerung. So kann auch in dem unmittelbaren »Ganz anders als ...« bei einem eintretenden Ereignis es erſt zum Bewußtſein kommen, daß irgendeine Erwartung und zwar eine Erwartung in einer dieſem Gehalt entgegengeſetzten Richtung beſtanden hatte. Dieſe und ähnliche, beliebig zu häufende Tatſachen desſelben Typus können nicht damit abgetan werden, daß man z. B. ſagt, es handle ſich hier nur um ein »Vergeſſen« der zu x, y, z gehörigen Gehalte. Abgeſehen von den ſchwierigen Problemen, die im »Vergeſſen« (im Unterſchiede von bloßem Nicht-erinnern) ſelbſt liegen – es iſt doch eben die Frage, wieſo die Sinnbezüglichkeit des Gegebenen auf das hier als nicht aktuell gegeben Figurierende für das Bewußtſein nicht mit vernichtet iſt, ja ſein muß. Weder der vorliegende Gehalt allein, z. B. der erinnerte Ton c, noch die Aktqualität, in der jener Gehalt vorliegt, noch die Subſumierbarkeit der betreffenden Relation »gleich wie«, »dasſelbe wie« unter die Begriffe der betr. Relation »Gleichheit«, »Ähnlichkeit« uſw. kann dieſe Erlebnistatſachen irgendwie verſtändlich machen. Auch die Annahme, es werde hier eben noch Abſtraktes erinnert – ohne das zugehörige Konkrete –, macht nichts verſtändlich. Denn entweder es wird zugegeben, daß Abſtraktes nicht auch »abſtrahiert«

---

[1] Die von einem Schüler Picks kürzlich beſchriebene Erſcheinung, die man reduplikative Paramneſe genannt hat (ſiehe Spechts Zeitſchrift für Pathopſychologie, 4), ſcheint mir auf dem Ausfall des oben »Kontinuitätserinnerungsbewußtſein« Genannten zu beruhen.

von einem vorher gegebenen Konkreten zu ſein braucht, alſo der Gehalt eines Abſtrakten auch als ſelbſtändiger Gehalt urſprünglich gegeben ſein kann – der dann nur in der Beziehung auf ein Konkretes »als« abſtrakt erſcheint – dann iſt dieſe Annahme nicht geeignet, unſere Auffaſſung irgend zu erſchüttern; oder es wird das Abſtrakte ſelbſt wieder auf eine bloße Aufmerkſamkeitstatſache und ein »Abſehen von« zurückgeführt, wobei ſich dann dieſelbe Frage wie beim »Vergeſſen« wiederholt. Nein: dieſe und ähnliche Tatſachen zeigen nicht, daß die Sinnbezogenheiten der Aktgehalte aufeinander (trotz deren qualitativer und zeitlicher Verſchiedenheit) irgendwelche Bewußtſeinsverminderungen von verſchiedenen, konkreten und von Hauſe aus zeitlich verſchieden lokaliſierten Erlebniſſen darſtellen, ſondern ſie zeigen umgekehrt, daß ſie ſo urſprünglich ſind und ſo urſprünglich und ſelbſtändig auch gegeben ſind, daß ſie auch ohne dieſe ſo gedachten Erlebniſſe noch da ſein können – und daß ſie es ſind, welche auch in dem Falle, wo die x, y, z mit zeitlich und qualitativ und inhaltlich beſtimmten Erlebniſſen erfüllt gegeben ſind, das Gegebenſein dieſer und keiner anderen Erlebniſſe (die gleichfalls reproduzibel wären), von vornherein beſtimmen.[1]

Die Erweiterung des Problems, das wir dem falſch geſtellten entgegenſetzen, auf welche Weiſe denn der im jetzigen Erinnerungserlebnis gegebene Ton c mit dem wahrgenommenen Ton c zur Identifizierung komme, lautet daher: Wie kommt es von dem zeitloſen Sinnzuſammenhang und von der zeitloſen Sinnkontinuität aller von einem perſönlichen Weſen – hier ſtanden nur die Ichakte zur Unterſuchung – vollzogenen Akte, wie kommt es weiter vom identiſch individuellen Erleben dieſer Erlebniſſe, trotz verſchiedener Aktqualitäten und ſcheinbar innerhalb der objektiven Zeit verſchiedener Akte zum Bilde jenes Abfluſſes der Akterlebniſſe in der Zeit, bei deſſen urſprünglicher Setzung doch jener zweifellos vorhandene Sinnzuſammenhang nicht wiederzugewinnen wäre?

Noch einmal ein ſynthetiſcher Blick auf den Tatbeſtand. So wenig mir in dieſem Augenblick in innerer Wahrnehmung von mir und meinem Leben gegeben ſein mag: Auch in dieſem Wenigen ſteckt:

---

[1] »Bedeutungsrichtungen« oder Richtungen des möglichen »Bedeutens von etwas« ſind es auch, welche den zeitlichen Ablauf der bildmäßigen Vorſtellungen des Individuums beſtimmen, reſp. der Sinnzuſammenhang einer Mehrheit ſich kreuzender Bedeutungsrichtungen – wobei die Wertbedeutungen einen Vorrang in der Determinierung aufweiſen.

1. die Intention auf die Totalität meines individuellen Ich, das keiner Zuſammenſtückelung aus dieſem Momentich und früheren Momentichen bedarf und das ſich in jedem Erlebnis als das Erlebende weiß.

2. Neben der Gegenwartsſphäre eine Vergangenheits- (Erinnerungsſphäre der unmittelbaren Erinnerung) und eine Zukunftsſphäre (Erwartungsſphäre der unmittelbaren Erwartung).[1]

---

1) Wer ſagt, »Erinnerung« bedeute nichts anderes als: Beſitz eines gegenwärtigen Bildes und Urteil, daß etwas ihm Entſprechendes in der Vergangenheit liege; und wahr ſei dieſes Urteil, wenn ſich ein Erwartungsurteil einer möglichen Wirkung des als vergangen Angenommenen erfülle oder auch nur die Erwartung eines Wiedererſcheinens eines ähnlichen Erlebniſſes – dem halte ich entgegen: 1. Er möge angeben, wie ſich die bloße Urteilserinnerung, z. B. ich hätte geurteilt, »daß ich dieſe Landſchaft ſah«, von einem »Sehen« der »Landſchaft« in der Erinnerung unterſcheidet; reſp. von einem Urteilen im erinnernden Sehen, »daß ich dieſe Landſchaft ſah«. 2. Woher hat er außer dem gegenwärtigen »Erinnerungsbild« und dem Urteil das Datum »Vergangenſein«, in das er doch das Etwas ſetzt, das dem gegenwärtigen Bilde korreſpondieren ſoll? Oder: Wieſo enthält die »ſymboliſche Funktion« des Bildes außer dem »Symbol von Etwas« überhaupt auch noch das Symbolſein von Vergangenem? Wenn er antwortet, das Wort »vergangen« bedeute nichts anderes als die Zeitdauer, die bis zu 4 Uhr – angenommen, die Uhr zeige »jetzt« dieſe Zeit – ablief, ſo muß darauf aufmerkſam gemacht werden, daß die von Uhren gemeſſene Zeit nicht eine Spur von »Vergangenheit«, »Gegenwart«, »Zukunft« enthält und alſo gefragt werden muß, wieſo und warum er gerade dieſe Zeitdauer »vergangen« nennt und nicht eine beliebige andere, die von einem willkürlich gewählten Punkte der objektiven kontinuierlichen Zeit (und jeder Punkt iſt hier »willkürlich«) gleichfalls bis zu dieſem Punkte ablief. Die Sache liegt doch ſo: Eben weil es ganz relativ auf den weſensgeſetzlich »gegenwärtigen« »Leib« und die damit gegebene Vergangenheits- und Zukunftsſphäre iſt, was an objektiver Zeitdauer und ihrem Inhalt ſich jeweilig als »gegenwärtig«, »vergangen«, »zukünftig« darſtellt, iſt das Vorhandenſein jener Zeiterſtreckungen ſelbſt eine nicht relative, ſondern eine abſolute Tatſache. Nicht mein Leben vor 4 Uhr iſt mein vergangenes Leben; ſondern mein mir in der Vergangenheit, in dieſer unmittelbar gegebenen Erſtreckung gegebenes Leben fällt mit der Zeit vor 4 Uhr zuſammen, indem es deren Gehalt »gleichzeitig« iſt – gleichzeitig in der abſoluten Zeit (die von der objektiv meßbaren verſchieden iſt), in der mein Leib einen beſtimmten Punkt einnimmt. 3. Wieſo erwartet er dann ein Wiedererſcheinen eines ähnlichen Erlebniſſes (ähnlich dem in der Vergangenheit angenommenen), wenn er noch nicht weiß (in unmittelbarer Erinnerungsevidenz), er habe es erlebt? Und es ſoll doch die Frage, ob Erinnerung vorliegt oder nicht, erſt durch die Erfüllung dieſer Erwartung beſtätigt werden. Faktiſch erwarten wir dieſe Wiederkehr des Ähnlichen nur da, wo wir evident zu wiſſen wenigſtens meinen, daß uns in der Erinnerung das Erlebnis ſelbſt in der Vergangenheit gegeben iſt. Nicht aber beſteht dies Gegebenſein in einer Erwartungserfüllung. (Vgl. auch den analogen Fall in »Selbſttäuſchungen«, ſ. Anm.). 4. Bei der Erwartung liegt es

3. Innerhalb dieſer Gegebenheiten wieder alle Arten von Sinnzuſammenhängen des noch Gegebenen mit nicht mehr aktuell Gegebenem, aber doch nach beiden Richtungen des Vergangenſeins und Zukünftigſeins durch dieſes Zuſammenhangserleben gleichſam Angeſprochene und Mitberührte – gleichgültig welchen Zeitpunkten »meines« in der objektiven Zeit dauernden Körperleibes und aller mit ihm in kauſaler Verknüpfung ſtehenden anderen Körper die Aktualität des betreffenden Erlebniſſes zugeordnet iſt.

Dies iſt jedenfalls ein Weſenstatbeſtand, der mit jeder Innenwelt gegeben iſt.

Wie aber ſtellt ſich die Antwort auf das obige Problem?

Die natürliche Erfahrung von ſeeliſchem Sein als ſolche weiß von der aſſoziationspſychologiſchen Auflöſung der lebendigen Icheinheit in nur objektivzeitlich geſchiedene Momente, ſie weiß von jener Auflöſung der Sinneinheit der Mannigfaltigkeit der Erlebniſſe – dies iſt zweifellos – nichts. Aber ſie weiß als ſolche ebenſowenig von einem unzeitlichen Ineinander jener Mannigfaltigkeit, in welcher Form außer der zeitlichen Scheidung die einzelnen Erlebnisgruppen Einheiten des Sinnes bilden und ſchließlich untereinander eine Sinneinheit im Totalſinn des erlebenden Ich beſitzen. Was vielmehr die natürliche Erfahrungsform gibt, das ſcheint eine Art mixtum compoſitum dieſer beiden Zuſammenhangsarten. Wie ſie das Ich, ſeine Gefühle und Gedanken in vager Weiſe »in« den Leib, den »Kopf« uſw. zu ſetzen pflegt, und ſie auch mit einem Spaziergang z. B. ſich irgendwie mit durch den Raum bewegen läßt, ſo verlegt ſie auch die Erlebniſſe in vager Weiſe in die Zeit und läßt ſie hier, freilich unter Feſthaltung einer ebenſo vagen inhaltlichen Ichidentität und Dauer abfließen. Auch die empiriſche deſkriptive Pſychologie – ich meine die ſtreng empiriſche, die von der äußerſt konſtruktiven Aſſoziationspſychologie genau ſo weit abſteht wie von irgendeiner anderen Seelentheorie – findet neben der aſſoziativen Verbindung auch vorwiegende Sinnverbindungen; und erſt im Falle eines pathologiſchen Zerfalls des Seelenlebens gewinnen die aſſoziativen Verbindungen über jene des Sinnes ein ſtärkeres Übergewicht (z. B. Ideenflucht). Die dankenswerte Denkpſychologie der Külpeſchen

---

ja überdies analog. Oder ſoll es ein »unmittelbares Erwarten von« geben und ein Erinnern nicht? D. h. in ganz irriger Weiſe Erinnerung auf Erwartung fundieren. Soll etwa z. B. ein hiſtoriſches Ereignis nur dann als hiſtoriſch wirklich gelten, wenn wir noch eine Wirkſamkeit ſeiner in der Zukunft erwarten dürfen? Dies wäre die ödeſte pragmatiſche Verwäſſerung der Geſchichte!

Schule gibt im großen und ganzen durchaus ein ſolches Bild. Sie hat die ganze Künſtlichkeit der älteren aſſoziationspſychologiſchen Deſkriptionen der Denkvorgänge ſowohl im Sinne des »Denkens« als »Denken an etwas«, als auch im Sinne des Prozeſſes der Gedankenfolge aufgedeckt; aber ſie hat auch an dem Vorkommen purer Aſſoziationen feſtgehalten. Kein Wunder auch: denn die echt empiriſche Pſychologie hält genau wie die empiriſche Naturwiſſenſchaft (z. B. Experimentalphyſik und Chemie) an den Grundformen der natürlichen Erfahrung feſt – ſo ſehr viel feiner ſie auch deren Gehalte beobachtet und beſchreibt, als es im täglichen Leben der Fall iſt. Andererſeits: die Tatſachen der natürlichen Erfahrung ſelbſt und ihre Grundformen ſind für die Phänomenologie und Philoſophie durchaus *keine* letzten Gegebenheiten. Die Phänomenologie oder das phänomenologiſche Sehen erfolgt nicht *in* dieſen Grundformen, ſondern macht ſie ſelbſt wiederum zu Gegebenheiten reiner Intuition. Und dies gilt gleichſehr für die natürliche Erfahrung von der Außenwelt, wie für die natürliche Erfahrung von der Innenwelt. Was für die natürliche Erfahrung und ihre Objekte eine »Struktur« darſtellt, die weder innerhalb ihrer noch durch die poſitive empiriſche Wiſſenſchaft (die ja in jenen Grundformen verharrt) noch erklärbar iſt –, das vermag die Phänomenologie noch aufzuhellen und zu zerlegen.

Gehen wir nun aber in dieſer Art vor, ſo zeigt ſich, daß die natürliche Erfahrung und ihr Weſensbeſtand, d. h. der Beſtand, der in jeder ihrer Erlebniseinheiten ſteckt, von den Aktſinneinheiten aus geſehen, welche die Phänomenologie als unſer geſamtes Seelenleben durchwebend aufweiſt, reſp. von der konkreten Aktſinneinheit eines konkreten Ichs aus geſehen (in dem die Weſenszuſammenhänge der von einem ſolchen losgelöſten abſtrakten Aktweſen wiederum erfüllt ſind, aber in einer beſonderen, einmaligen Art), bereits ganz auf dem *Wege* iſt, eine Art aſſoziationspſychologiſches Bild vom Seelenleben zu geben. Jene Aktſinneinheit – ſage ich – »durchwebt« jenes Seelenleben, das in der natürlichen Erfahrung in gewiſſe wechſelnde Einheiten gegliedert (in denen noch Sinneinheit ſteckt, die aber doch wieder da und dort der Sinneinheit zu entbehren ſcheinen), zeitlich dahinfließt in einer völlig zeitloſen Weiſe und in ſtreng weſensgeſetzlicher Form. Erſcheint da nicht – gemeſſen an dem, was die Phänomenologie an rein ſinneinheitlicher Verwebung findet, ſchon dieſes »natürliche Seelenleben« der natürlichen Erfahrung wie eine Art *relativer Auflöſung* dieſer konkreten Sinneinheit, eine Zerſplitterung ihrer in Stücke, in denen zwar die Linien dieſer puren Sinneinheit des Ganzen noch ſichtbar ſind, die aber wie von dieſem

Ganzen losgelöſt und in ein Außereinander eines Zeitverlaufs verlagert (dieſes und jenes Stück wohl auch fehlend) ausſehen: So, als ſei der »natürliche Verlauf« außer von dem inneren Weſenszuſammenhang der konkreten Sinneinheit der Akte – und unabhängig von ihm –, aber mit ihm ſuperponiert, noch von ganz anderen Prinzipien beherrſcht, die für die Struktur der »natürlichen Erfahrung« ebenſo beſtimmend werden, wie jene Sinnzuſammenhänge. Die »natürliche Erfahrung« hat alſo doch ſchon ſelbſt und von Hauſe eine Tendenz in ſich – freilich auch nicht mehr – ein aſſoziationspſychologiſches Bild des Ich und ſeiner Erlebniſſe zu geben, d. h. ein ſolches, das in idealſter Ausführung nur mehr eine einzige Verbindungsart, die Berührungsaſſoziation zwiſchen Erlebniſſen beſtehen ließe (als elementare Verbindungsart wenigſtens): die Verbindung in einem puren Außereinander, das je nachdem noch zeitlich und räumlich ſein (oder auch nur gedeutet werden) kann.[1] Andererſeits aber gilt: Mißt man die Tatſachen der »natürlichen« Erfahrungsſtruktur an dem Idealbild einer vollendeten Aſſoziationspſychologie, zu dem ſie – am konkreten Sinnzuſammenhang eines Seelenlebens gemeſſen – bereits eine bloße »Tendenz« aufwieſen, ſo ſcheinen ſie jetzt umgekehrt eine »Tendenz« auf jene konkrete Sinneinheit zu gewinnen – das »Bild« ändert ſich, und der Verſuch einer ſtrengen aſſoziationspſychologiſchen Konſtruktion erſcheint nun wieder wie eine Farce auf das in dieſer Struktur faktiſch Gegebene. Es »fehlt« jetzt offenbar etwas, was überhaupt irgendeine Einheit des Sinnes in die Kombinationen der Elemente der Erlebniſſe im puren Außereinander bringt; und was die Sinneinheiten, ja ſchon die entſprechenden von der natürlichen, Seeliſches bezeichnenden Sprache vermeinten Erlebniseinheiten (Erlebnis einer »Wehmut«, einer »Freude«, eines »Mitleids«, eines zielbeſtimmenden Strebens nach etwas uſw.) wieder aufbaut.[2] Man ſieht jedenfalls: irgend etwas wie Sinneinheit, die in die Verknüpfungsform der Berührungsaſſoziation nicht aufgeht (der ja ſchon die ſog. Ähnlichkeitsaſſoziation ſowie die aſſimilative Verbindung, wie ſie ſchon im Sinnengedächtnis vorliegt, ſo ſie nicht willkürlich konſtruiert wird, Widerſtand leiſtet), irgend etwas von dem alſo, was die Phänomenologie des Seelenlebens feſtſtellt, muß doch da ſein, was die Herſtellung jenes Aſſoziationsmechanismus unmöglich macht.

---

[1] Die zwiſchen dem puren Ineinander ſowie den Sinneinheiten in dieſer Form und dem Bild jener abſoluten Zerſtreutheit der Erlebniselemente liegenden Schichten des ſeeliſchen Seins und die jeder Schicht zugehörigen Verbindungsformen, wie ſie nach unten zu die Aſſimilationen (der »Chemismus« des Seelenlebens) und nach oben zu die Sinneinheiten der Lebensgefühle, -triebe und -inſtinkte darſtellen (der »Vitalismus« des Seelenlebens), ſeien hier nicht genauer unterſucht.

[2] Hier läßt man dann freilich vielfach, wie bei Herbart z. B., eine derbe »Seelenſubſtanz« wieder eingreifen, in der ſich die Aſſoziationsreihen wieder »treffen« können – und nach der ein vernünftiger Aſſoziationspſychologe ein um ſo ſtärkeres Verlangen tragen ſollte, als er konſequent in ſeinen Prinzipien iſt (was Altherbartianer auch ſehr treffend hervorheben), oder eine Apperzeption (im Sinne W. Wundts) oder dunkle Mächte von »ſynthetiſchen Tätigkeiten«, um aus dem Staubhaufen von »Impreſſionen« und »Vorſtellungen« wieder ein erlebtes Seelenganzes zu machen.

Hier iſt es nun, wo ein Verſuch der Beantwortung jener Frage einſetzen kann, ein Verſuch, der – vollendet gedacht – freilich ein ungeheures Arbeitsfeld eröffnet, deſſen Teile hier nur angedeutet werden können.

Verſuchen wir, die Struktur der »natürlichen« Erfahrung von ſeeliſchem Sein und Leben ſelbſt noch auf phänomenologiſche Weſenszuſammenhänge zurückzuführen; dann gilt es, zu zeigen, daß im Beſtande des empiriſchen Seelenlebens, wie es ſich der Beobachtung, Beſchreibung und der induktiven Verallgemeinerung zu empiriſchen Regeln gibt, und zwar in jedem beliebigen Stück dieſes Lebens eine Mehrheit ſtrenger »Prinzipien« walten, die ſelbſt noch auf evidente Weſenszuſammenhänge zurückgehen und das materiale Apriori aller induktiven Erfahrung von Seeliſchem darſtellen; die aber gleichzeitig erſt in ihrer Superpoſition mit Sinnzuſammenhängen jene Struktur ergeben.

Der konkrete Sinnzuſammenhang der Aktintentionen eines konkreten Ichs (als eines Gehaltes formloſer purer Anſchauung überhaupt) iſt notwendig – ſo ſahen wir – ein Sinnzuſammenhang, in innerer Anſchauung gegeben, dem die Mannigfaltigkeit eines »Ineinander« korreſpondiert. Setzen wir nun den Akt innerer Anſchauung allein und in keiner Weiſe nach irgendeiner »Richtung«, »Form«, »Qualität« uſw. qualifiziert, ſo frage ich erſtlich: Wäre dann jene Erſtreckung des Gehalts jedes inneren »Bewußtſein von« nach Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft noch gegeben? Ich frage weiter: Wäre dann ein Abfluß der Gehalte irgendwelcher ſchon qualifizierter Ichakte gegeben? Und drittens: Wäre das immer nur intendierte Totalich, das wie ein »Hintergrund« auch jene Erſtreckungen und ihre Gehalte noch »umgibt« und das in natürlicher Erfahrung nie ſelbſtgegeben, ſondern genau wie das konkrete Körperding der phyſiſchen Welt in der Wahrnehmung immer nur »gemeint« iſt, ſelbſtgegeben? Und viertens: Wären die im aktuell Gegebenen (in den drei Erſtreckungen) liegenden Sinnzuſammenhangsgegebenheiten, die auf alle möglichen Punkte des zeitlichen Totallebens dieſes konkreten Ichs hindeuten, ſie »anſprechen« – ohne daß doch das Angeſprochene aktuell gegenwärtig wäre –, in dieſem Falle auch mit ihren *fehlenden* aktuellen Gliedern gegeben?

Was die erſte Frage betrifft, ſo iſt ſie aus mehreren Gründen zu verneinen. Schon dieſe zeitlichen Richtungsweſensunterſchiede und ihre Korrelate auf der Aktſeite, die Aktweſensqualitäten Wahrnehmung, Erinnerung, Erwartung liegen noch *nicht im Weſen* einer, ihr konkretes Ich rein beſchauenden Perſon. Gewiß, ſie ſind Weſensunterſchiede. Und da ſie Weſensunterſchiede ſind, iſt es ausgeſchloſſen, ſie auf das bloße »Nacheinander« der Erlebniſſe, die in ihnen gegeben ſind, zurückzuführen; es iſt auch nicht möglich, das »Nacheinander« als Erſcheinung ſo »zurückzuführen«, wie dies z. B. gewiſſe Theorien der genetiſchen Pſychologie des ſog. »Zeitſinnes« verſuchten. Es iſt alſo z. B. nicht möglich, (nach Art der, der Lokalzeichentheorie nachgebildeten »Zeitzeichentheorie«) feine ſtetige qualitative Differenzen von als »gleichzeitig« ſupponierten Bildinhalten aufzuweiſen, die nach rückwärts und vorwärts das Bewußtſein einer ſog. Zeitperſpektive ergäben.[1] Und es iſt ebenſowenig möglich, zu leugnen, daß Wahrnehmung, Erinnerung, Erwartung echte Akt*qualitäten* ſeien; dieſe Leugnung aber vollzieht jede Lehre, die Erinnerung auf Vorſtellung, verbunden mit einem, in die Vergangenheit ſymboliſch zurückweiſenden, ihr immanenten »Merkmal« oder der »ſymboliſchen Funktion« eines ſolchen Gehalts zurückführen möchte. Denn wie es Vorſtellung ohne Erinnerung gibt (und nie ein bloßer Merkmalszuſatz zu dem Vorſtellungsgehalt Erinnerungsbewußtſein von etwas . . . ergibt[2]), ſo gibt es auch Erinnerung, ja ſelbſt Wiedererkennen[3] *innerhalb* der Erinnerungsſphäre – ohne jede begleitende »Vorſtellung«.[4] Schon hierdurch erübrigt ſich auch die Kritik des Verſuches, Erinnerung auf Reproduktion einer Wahrnehmung zurückzuführen

---

[1] Dieſe »qualitativen Differenzen« ſind denn auch nie aufgedeckt worden. Ja, ſie könnten es auch nie – ſelbſt wenn ſie beſtänden – da ſie ja zur Hervorbringung der Erſcheinung der Zeitperſpektive ſchon aufgebraucht wären.

[2] Auch iſt die Vorſtellung, es habe etwas in der Vergangenheit ſtattgefunden, ſelbſtredend kein Erinnern an dieſes Stattgehabte.

[3] Hierher gehört Erinnerung, die nur in der Bedeutungs- und Urteilsſphäre bleibt, z. B. Erinnerung an Gedanken, wie ſie Bühler klar aufwies. Aber auch wo das Erinnerte ſelbſt ein Bildgehalt vorſtellungsmäßiger Natur iſt, kann die Erinnerung unmittelbar auf jenen Bildgehalt zielen, ohne daß er ſelbſt jetzt vorgeſtellt iſt. So erinnere ich mich jetzt des Zeus, den ich geſtern vorſtellte, wohl ſo, daß »geſtern vorgeſtellt« mit gegeben iſt – aber ohne ihn jetzt vorzuſtellen.

[4] Wiedererkennen iſt nicht an Erinnerung gebunden; geſchweige an Reproduktion. Sehr häufig *fundiert* das Bewußtſein »Dasſelbe, das . . .« erſt einen Erinnerungsakt.

(etwa auf einen abgeſchwächten Wahrnehmungsgehalt) oder (wie es Berkeley verſuchte) die Wahrnehmung auf eine ſtarke und unwiderſtehliche Vorſtellung (die nach Berkeley Gott in uns hineinzaubert). Die »Reproduktion« als ſolche ſpielt ja in der nur gedachten Bildungsweiſe eines beſonderen Gehaltes der Wahrnehmung genau ebendieſelbe Rolle, die ſie auch bei der Bildung eines Erinnerungsgehalts (oder Erwartungsgehalts) ſpielt.[1] Und ebenſowenig läßt ſich das »Erwarten« auf eine Vorſtellung eines Künftigen plus Aufmerkſamkeit auf ihren Inhalt zurückführen – wie hier nicht weiter gezeigt ſei.

Aber aus dem Geſagten folgt nicht, daß die zeitlichen Richtungs- und die entſprechenden Aktqualitäten auch bei Aufhebung des Leibes, und zwar des Weſens der Leiblichkeit noch beſtehen blieben. Es folgt vielmehr nur, daß die Erſtreckungen Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft und die ihnen entſprechenden Aktqualitäten unabhängig ſind von der Zeitſtelle, welche der Leibkörper (als Gegenſtand der äußeren Wahrnehmung) in der Zeit der Mechanik einnimmt. Reduzieren wir alſo den leiblichen Träger eines Ich überhaupt und der mit ihm gegebenen, inneren Anſchauung (nicht alſo nur dieſen und jenen beſtimmten Leibkörper), ſo fallen auch jene Erſtreckungen und Aktqualitäten als ſolche fort; ſie werden zu bloßen Beziehungsarten, die das pure Ineinander der pſychiſchen Mannigfaltigkeit eines Ich zu einem möglichen Leibe einnimmt. Setzen wir alſo den Akt innerer Anſchauung allein, der in jeder faktiſchen, menſchlichen, inneren Wahrnehmung notwendig eingeſchloſſen iſt, ſo könnte der Strahl dieſer Anſchauung, rein für ſich, jedes pſychiſche Erlebnis dieſes konkreten Ich mit gleicher Unmittelbarkeit treffen und die Gehalte der Vergangenheit und Zukunft mit gleicher Unmittelbarkeit zur Gegebenheit bringen wie jene der Gegenwart. Nur da an ein Ich – und zwar weſensmäßig – Leiblichkeit geknüpft iſt, iſt dies ausgeſchloſſen.[2] Andererſeits bleibt aber auch in dieſer Verknüpfung mit Leiblichkeit die Identität des Aktes innerer Anſchauung (im ſtrengſten Sinne) in allen Aktqualitäten der Akte dieſer Formeinheit ebenſo beſtehen, wie die Identität des in ihnen Intendierten und

---

[1] So hat die Gedächtnisfarbe z. B. zweifellos den Charakter eines Wahrnehmungsgehalts und nicht eines Erinnerungsgehalts (oder »Vorſtellungsgehalts«) und hat gleichwohl eine »Reproduktion« zur Bedingung.

[2] Durch die ſo weſensmäßige Verknüpfung wird indes der Zuſammenhang von Ich und jenen Erſtreckungen nicht gleichfalls ein Weſenszuſammenhang. Nur ſeine Notwendigkeit beſteht. Aber ſie beruht auf Schluß auf Grund der Setzung von Etwas vom Weſen Leiblichkeit.

»Gemeinten« gegeben. Nicht etwa nur der *Begriff* »Akt innerer Wahrnehmung« iſt in jenen Qualitäten von Akten derſelbe, ſondern eben der Akt ſelbſt. Und es iſt nun auch die Folge hiervon, daß unmittelbare Identität z. B. des erinnerten und vorher wahrnehmungsmäßig gehörten Tones, ebenſo unmittelbare Identität z. B. zwiſchen Erwartetem und Wahrgenommenem uſw. uſw. *ſelbſt gegeben* iſt. Ich kenne keine andere Vorausſetzung und Lehre, die dieſe Grundtatſachen – die auch für den Begriff möglicher Täuſchungen *vorausgeſetzt* ſind – verſtändlich machen könnten.

Wenn andererſeits die Spaltung des Aktes innerer Anſchauung (in die obigen Qualitäten z. B.) nicht im Weſen eines Ich überhaupt, ſondern erſt in der weſenhaften Verknüpfung eines ſolchen mit Leiblichkeit beſteht, ſo ergibt ſich auch die allein den Tatſachen angemeſſene Folge, daß erſt in den *Deckungseinheiten* von Wahrnehmung, Erinnerung und Erwartung die *volle* Anſchauung reſp. die volle *Fülle* des betreffenden in ihnen vermeinten gegenſtändlichen Gehalts zur Gegebenheit kommen kann, ja dieſe volle Fülle ſich erſt *in* den Deckungseinheiten *konſtituiert*. Jede Lehre, welche den Erinnerungsgehalt und Erwartungsgehalt irgendwie aus dem Wahrnehmungsgehalt »ſtammen« läßt (z. B. im Humeſchen Sinne der »Kopie«, die jede »Idee« von einer »Impreſſion« ſein ſoll), muß ja immer zu der ſonderbaren Lehre kommen,

1. daß Erinnerung ſchon *als* Erinnerung das, was ſie gibt, auch weniger »unmittelbar« als Wahrnehmung geben könne, oder nicht im ſelben Sinne ihren Gegenſtand als »ihn ſelbſt« geben könne;

2. daß Erinnerungsgehalte – ſchon ihrem Weſen nach – »ärmer« an Gehalt ſeien wie Wahrnehmungsgehalte und auf alle Fälle ein »Weniger« des Wahrnehmungsgehalts in ſich hätten;

3. daß mithin auch jedes Eingehen von Erinnerungsgehalt (und Erwartungsgehalt) in den Totalanſchauungsgehalt eines wahrgenommenen Gegenſtandes (ſofern es ſich um dieſelben Merkmale des Gegenſtandes handle) die Anſchauung des Gegenſtandes nur verfälſchen könne – nicht aber hierdurch je ein *tieferes* Eindringen in ſeinen gegenſtändlichen Gehalt ſtattfinde.

Keines dieſer ſenſualiſtiſchen Vorurteile iſt aber irgendwie berechtigt. Zunächſt »ſtammt« der Gehalt unmittelbaren Erinnerns nie und nimmer aus dem Wahrnehmungsgehalt. Und ſelbſt für die mittelbare Erinnerung (die durch die unmittelbare Erinnerung von einer beſtimmten »Richtung« in eine bedeutungsmäßig begrenzte »Sphäre«, in die ſie gleichſam hineingreift, ſtets fundiert iſt), gilt nur das *Weſensgeſetz*, es »gehöre« zu jeder möglichen Wahrnehmung auch eine mögliche mittelbare Erinnerung. Dieſer Satz iſt alſo auf einen Weſenszuſammenhang von mittelbarer Erinnerung und Wahrnehmung gegründet, *nicht* aber auf pſychologiſcher Empirie. Jede mögliche Empirie ſetzt ihn vielmehr immer ſchon *voraus*. Der Pſychologe geht ja von dem Tatbeſtand eines Abfluſſes der ſeeliſchen Ereigniſſe in der objektiven Zeit *aus*; und jede ſeiner möglichen »Beobachtungen« fordert bereits die unmittelbare Identifizierbarkeit und Weſenszuſammengehörigkeit von Erinnerung und Wahrnehmung des beobachteten Ereigniſſes. Für den Gehalt des unmittelbaren Erinnerns dagegen gilt jener Satz überhaupt in keiner Weiſe. Vielmehr gilt ſogar evident, daß Wahrnehmung an Gehalt nie geben kann, was unmittelbare Erinnerung gibt, desgleichen nie das geben kann, was »unmittelbare Erwartung von . . .« gibt. Es iſt nicht etwa durch unſere »Menſchenorganiſation« (und unſeren Zeitſinn) ausgeſchloſſen, unmittelbaren Erinnerungsgehalt auch wahrzunehmen, — als könnte eine *Erweiterung* unſeres Zeitſinnes dieſes ermöglichen. In *jedem* unteilbaren Bewußtſeinsmoment, der einem Punkt der objektiven Zeit entſpricht, iſt vielmehr Wahrnehmung, Erinnerung und Erwartung mit beſonderen Gehalten gegeben. Denken wir uns Weſen, deren Wahrnehmungs- und »Gegenwarts«umfang auf Grund einer anderen Organiſation beliebig größer oder kleiner wäre (desgleichen der Umfang ihrer »Funktionen«, z. B. ihres Hörens, Sehens uſw.), ſo würde ihnen gleichwohl *niemals* derſelbe Gehalt in der Wahrnehmung (im Falle des ſteigenden Umfangs) wie in unmittelbarer Erinnerung, (im Falle des ſinkenden Umfangs) gegeben ſein können. Es würden ihnen (bei wachſendem Felde der Wahrnehmung) z. B. *mehr* Dinge und Ereigniſſe, *mehr* Bewegungen und Veränderungen oder Teile ſolcher gegeben ſein (und zwar in derſelben raumzeitlichen Einheit); aber daß ihnen überhaupt »Dinge«, »Ereigniſſe«, »Bewegung« und »Veränderung« gegeben ſein, d. h. Tatſachen dieſes *Weſens*, das ſetzt unmittelbare Identifikation eines Gemeinten bei verſchiedenem Gehalt des Wahrgenommenen, des unmittelbar Erinnerten und des Erwarteten auch in *jedem ihrer* Anſchauungsakte voraus. Ganz unabhängig von realer und ſcheinbarer Dingheit (wie ſie z. B. in dem Halluzinationsding ſteckt), realer und ſcheinbarer Bewegung und Veränderung gründet es im Weſen dieſer Phänomene, nur in der Einheit von Akten dieſer Qualität erfaßbar zu ſein. Es iſt daher auch ſelbſtverſtändlich, daß keine *Reproduktion* von Wahrgenommenem (oder gar der bloßen Empfindungsgehalte *im* Wahrnehmungsgehalt), ſei es durch Aſſimilation oder Aſſoziation bei veränderter Organiſation das erſetzen könnte, was unmittelbare Erinnerung und Erwartung gibt.

Auch der Gehalt mittelbarer, möglicher Erinnerung aber »ſtammt« in keiner Weiſe aus dem Gehalte möglicher Wahrnehmung. Wohl aber gilt folgender Satz außer dem ſchon genannten Weſenszuſammenhang, es »gehöre« zu jeder Wahrnehmung eine mittelbare Erinnerung und umgekehrt. (Satz der Reproduktion):

> Jedes Stattfinden einer mittelbaren Erinnerung iſt in der Ordnung der Zeitfolge an eine in dieſer Ordnung vorhergehende Wahrnehmung desſelben Gegenſtandes und desſelben Gehaltes geknüpft.

Dieſer Satz iſt eine Folge der Sätze: 1. des Satzes von der unmittelbaren Identität jedes möglichen Erinnerungsgegenſtandes mit einem Wahrnehmungsgegenſtande, eines Satzes, der die Idee einer Wiedererkennung erſt ermöglicht[1], 2. des Satzes von der Weſenszuſammengehörigkeit je eines Wahrnehmungs- und je eines Erinnerungsgehaltes, 3. des Satzes, daß jeder mittelbare Erinnerungsgehalt nur in der Sphäre liegen kann, auf welche die unmittelbare Erinnerung jeweilig bedeutungsmäßig abzielt oder gerichtet iſt (d. h. in der erlebten »Vergangenheit«).

Auch dieſer Satz iſt kein Empeirem der beobachtenden Pſychologie, ſondern ein Weſensgeſetz, – im Weſen von mittelbarer Erinnerung und Wahrnehmung gründend. Der Satz beſagt aber gar nicht, daß der Gehalt mittelbarer Erinnerung aus einer faktiſchen, vorhergehenden Wahrnehmung »ſtamme« oder nur ein »Reſt« dieſer ſei. Nur die zeitliche Folge und nichts von »Urſprung« des Gehalts und wiederum nur die Ordnung der Folge, nicht die Folge im Sinne von Sukzeſſion im Gegenſatze zu Dauer iſt gemeint und darf gemeint ſein. Den Satz in dieſem Sinne aber ſetzt alle beobachtende Pſychologie voraus, da ſich ja auch ihr Objekt, das pſychiſche Ereignis in der objektiven Zeit, in den betreffenden Akten konſtituiert. Erſt damit iſt nun der rein phänomenale Gehalt des Begriffes »Reproduktion« gegeben und der einſichtige Satz: daß zu jeder mittelbaren Erinnerung (eines leiblichen Weſens) Reproduktion (irgendwelcher Art) eines »vorher« Wahrgenommenen gehöre. In dieſe »Reproduktion« etwas hineinverlegen wie reale Wiederkehr des Wahrnehmungsgehalts – etwa in abgeſchwächter Weiſe, »matter« uſw. – oder ein »Stammen« des mittelbaren Erinnerungsgehalts aus dem Wahrnehmungsgehalt (ſo als müßte jener auch ein Minus irgendwelcher Art an Wahrnehmungsgehalt ſein) iſt nicht nur verkehrt, ſondern myſtifiziert den Begriff der Reproduktion. Auch iſt hieraus klar, was »Reproduktion« allein und weſenhaft zu »erklären« vermag. Selbſtverſtändlich nicht »Erinnerung« überhaupt. Für die unmittelbare Erinnerung und ihren Gehalt im »Vergangenſein«, ſowie ihre wert- und bedeutungsmäßigen »Richtungen«, aus deren – in dieſen Richtungen – immer irgendwie ſchon gegliedertem Dunkel aller mittelbare Erinnerungsgehalt auftaucht und allein auftauchen kann, hat ja der Begriff der »Reproduktion« eo ipso keinerlei Bedeutung. Andererſeits – ſage ich – ſetzt nicht nur mittelbare Erinnerung ihrem allgemeinen Weſen nach die unmittelbare Erinnerung und die in ihr gegebene Weſenheit von »Vergangenſein« voraus, ſondern es kann für ein beſtimmtes individuelles Ich auch kein Gehalt zur mittelbaren Erinnerung kommen, der nicht in der jeweilig unmittelbaren Erinnerungsſphäre des Individuums bedeutungsmäßig oder wertmäßig umgrenzt iſt! D. h. unmittelbares Erinnern ſetzt alſo für mittelbares Erinnern den Spielraum feſt von möglichen Weſensgehalten, deren Exemplare allein zu faktiſchen Gehalten mittelbarer Erinnerung werden können! Und nun beſtimmt die Reproduktion allein das, welches Exemplar aus dieſem Spielraum möglicher Gehalte – Spielräumen, die mit der Individualität wechſeln, in denen aber die allgemeinen Fundierungsgeſetze der Aktarten, z. B. von Streben, Vorſtellen, Lieben uſw., erhalten bleiben – mittelbar erinnert wird. Sie hat daher gegenüber jenem Spielraum nur eine ſelektoriſche Bedeutung, nicht aber eine das pure Was der Gehalte beſtimmende.[1] Beachten wir auch wohl: Nur dem mittelbaren »Erinnern« ſteht das »Vergeſſen« gegenüber; dabei muß aber auch das »Vergeſſene« noch dem Spielraum des im unmittelbaren Erinnern – mindeſtens – Gegebenen angehören.[1] »Vergeſſen« — das durchaus nicht = Nichterinnern überhaupt iſt — geht alſo immer auf etwas, das im unmittelbaren Erinnerungsgehalt noch

---

[1] Wiederkennbarkeit iſt nicht etwa Identität (wie der pure Pſychologismus lehrt); noch iſt Wiedererkennungsbewußtſein (im Sinne des »Bewußtſeins von«) eine Bedingung oder gar identiſch mit »unmittelbarem Identitätsbewußtſein«. Auch im Falle einer einzigen Erinnerung an ein beſtimmtes Ereignis meines Lebens kann die Selbigkeit des Ereigniſſes mit dem ſ. Z. aktuell Erlebten gegeben ſein. Zum »Wiedererkennen« gehört eine Mehrheit von Akten, wobei ſich auch Wiederkennen in einer Mehrheit von mittelbaren Erinnerungsakten innerhalb einer mittelbar gegebenen Erinnerungsſphäre konſtituieren kann – ohne daß ein Wahrnehmungsakt des Ereigniſſes gegeben iſt.

---

[1] Die Tatſache, daß im »Beſinnen« noch die »Annäherung« und (gleichſam) die »Entfernung« deſſen, worauf das mittelbare Erinnern (von dem ja allein Beſinnen ein Modus iſt) gerichtet iſt (im Sinne bloßen »Meinens von . .«), noch erlebt wird, zeigt, daß das, worauf wir uns beſinnen, nicht etwa bloß wie das X einer Gleichung geſucht wird, ſondern daß das Bewußtſein ſeiner Zugehörigkeit zum Spielraum des unmittelbaren Erinnerungsgehalts noch da iſt. Bei ſehr vielen Dingen – auch wenn wir durch Mitteilung eines Zweiten, dem wir Glauben ſchenken, urteilen, wir hätten beſtimmte Dinge erlebt – beſinnen wir uns von vornherein nicht! Wir tun es nicht, da wir zu wiſſen meinen (in dem betreffenden Augenblick), daß hier das Beſinnen können fehlt, da die betreffenden Dinge den unmittelbaren Erinnerungsgehalt überhaupt nicht »anſprechen«

---

[1] Was hier *unmittelbares Erinnern* genannt iſt, dem entſpricht als Gehalt ſeinem allgemeinen Weſen nach (von allen individuellen Ichen abgeſehen) nur die Sphäre eines Vergangenſeins überhaupt, als die eine Erſtreckung des immer mitgegebenen Zeit-hintergrundes jeglichen Bewußtſeins von Pſychiſchem. Unterſuchen wir irgendein *unmittelbares Erinnern* eines Individuums, ſo iſt indes nicht etwa die Scheidung unmittelbaren und mittelbaren Erinnerns darin zu ſehen, daß jenes das *eben* Vergehende, z. B. das »Ver-klingen eines Tones«, das Dahinſinken eines aktuellen Erlebens in das Vergangenſein oder gar den Inhalt der »eben verfloſſenen Zeit« zum Gehalt habe, dieſes aber das weiter und weiter Zurückliegende. Die Scheidung gründet ſich vielmehr allein auf einen Weſensunterſchied der *Gegebenheitsweiſe*. Wir finden hier folgende phänomenale Charakteriſtika: 1. *Bei unmittelbarem Erinnern* iſt im Vollzug des Aktes die Qualität des Aktes (= Erinnern) *nicht* als gegeben erlebt; das Erleben verweilt ganz im *Gehalte*, der nur umhüllt iſt von der Sphäre »Vergangenſein«. So z. B. ſehr deutlich in einer der Arten von »Träumerei«, die momentan – bis etwas daraus »herausreißt« – den Charakter einer Art »Entrücktheit« hat. So »ſehe ich wieder« vor mir den See, die Landſchaft, die Villen, die Menſchen, wo ich als Kind ſpielte, mich ſelbſt als Kind einbeſchloſſen in das Ganze und es ſehend, erlebend. Ich faſſe etwa dabei dies und jenes ins Auge und kann mich z. B. auch, indem ich den Blick auf dieſes Haus am See lenke, auch wieder *mittelbar* an etwas erinnern, das mit dem Haus irgendwie verbunden war. Dagegen iſt bei »*mittelbarem* Erinnern« die Aktqualität des »Erinnerns von«.. erlebt und ich weiß nicht erſt aus der Vergangenheitsqualität deſſen in dem ich weile, *daß* ich erinnere. Hier erſt iſt das »Ich erinnere mich« im ſtrengen Sinne auch erlebt da. 2. Im unmittelbaren Erinnern »tritt der erinnerte Gehalt mir entgegen« oder auch »es ragen Gehalte in wechſelnder Weiſe« ſo in das aktuelle Bewußtſein »von etwas« herein, daß ſie auch als »hereinragend« noch gegeben ſind; ſo alſo, daß »Teilſein« von etwas Umfaſſenderem oder »Aſpektſein« von etwas, das noch gemeint iſt, *mit* gegeben iſt; dies oft blitzartig wechſelnd. Die phänomenale Grundlage für den Perſeverationsbegriff dürfte hier liegen. Dagegen iſt im mittelbaren Erinnern ſtets das *Anſatzpunktſein* von etwas *in* dem »als gegenwärtig« (oder »als vergangen« in unmittelbarer Erinnerung) Gegebenen auch bewußt *mit*gegeben; ſowenig ich dabei auch zu wiſſen oder erfaßt zu haben brauche, *was* dieſer Anſatzpunkt iſt. So weiß ich z. B. vielleicht nicht, es ſei der Teergeruch meiner Umgebung, der mir eine Meerlandſchaft und Schiffe als einmal geſehene vor Augen brachte. Gleichwohl iſt – hierin völlig verſchieden von unmittelbarer Erinnerung – jenes »Ausgangspunktſein« noch mitgegeben; ſeinen *Gehalt* finde ich oft erſt ſpäter (z. B. den Teergeruch). Wo aber auch dies Bewußtſein nicht da iſt, da wird die bloße Annahme, es *müſſe* etwas da ſein (eine verborgene Aſſoziation) zu einem ganz willkürlichen Vorurteil. Im unmittelbaren Erinnern iſt daher die Zeit*richtung* des Erlebens ſtets *Vergangenheit* ⋙ *Gegenwart*: das als vergangen Gegebene iſt ſich in meine Gegenwart »fortſetzend«, ich mich ſelbſt als in meine Gegenwart »hinein-lebend« (analog wie

---

im unmittelbaren Erwarten »ich mich als in meine Zukunft hineinlebend«) gegeben. Im mittelbaren Erinnern hingegen iſt die Zeitrichtung des Erlebens ſtets Gegenwart→Vergangenheit: Hier geht es von der Gegenwart zum Vergangenen »zurück« und zwiſchen beiden iſt ein ſcharfer Schnitt; ich lebe von der Gegenwart aus in die Vergangenheit hinein (gleichgültig hierbei, ob aktiv z. B. mich beſinnend, oder paſſiv, eine Beute eines automatiſchen Prozeſſes). 3. Es iſt klar, daß von »Erinnerungsbildern«, d. h. davon, es ſei der Erinnerungsgehalt gleichzeitig nur als »Vorſtellung von« . . . gegeben, und zwar im Gegenſatz zur »Sache ſelbſt«, nur beim mittelbaren Erinnern die Rede ſein kann. Nur hier iſt z. B. der erinnerte See gleichzeitig »als bloß vorgeſtellt« gegeben; ſonſt »als er ſelbſt« genau ſo wie in der Wahrnehmung in dieſer einen Hinſicht, wenn auch in verhüllter Art. Wer das Wort »Wahrnehmung« alſo (willkürlich) definiert als Akt, darin etwas als »ſelbſt da« gegeben iſt, müßte konſequent auch hier von »Wahrnehmung« reden und dann wahrnehmendes und vorſtellendes Erinnern unterſcheiden. Das ſog. »Erinnerungsbild« ſtellt hierbei ſeinem Gehalte nach (alſo von der Aktqualität »Vorſtellung« abgeſehen) niemals den vollen Erinnerungsgehalt dar. Was es darſtellt, iſt vielmehr eine Aſſimilation zwiſchen dem Ausgangspunkt und Anſatz der mittelbaren Erinnerung und jenem Erinnerungsgehalt ſelbſt. Ich verſtehe hierbei unter Aſſimilation eine auf Berührungsaſſoziation ähnlicher Ausgangsglieder unreduzierbare Verbindung von Gehalten ſolcher Art, daß alle Teilähnlichkeiten der Gehalte (nicht etwa alle Ähnlichkeiten von Teilen der Gehalte) ſich im Maße ihrer Ähnlichkeit ſteigern und ihrer Unähnlichkeit aufheben. Auf ſolche »Bilder« iſt z. B. — makroſkopiſch geſehen — auch Alles, was (echte) Tradition heißt, zurückzuführen — im Unterſchied zur »lebendigen Geſchichte« ſelbſt, in der im Unterſchiede zum bloßen objektiven Nacheinander der Naturvorgänge ſchon unmittelbares Erinnern die bloßen Vorgangsphaſen zur Einheit eines Bewußtſeins eint; und im Unterſchiede von aller Erkenntnis der »Geſchichte«, die ganz auf mittelbarer Erinnerung fundiert iſt. Erſt alſo die Zerteilung und Analyſe des »Bildes« reſp. des Traditionsgehaltes gibt in einem und demſelben Prozeſſe einmal den Gehalt des puren Gegenwärtigſeins, den reinen Wahrnehmungsgehalt und den Gehalt des puren Vergangenſeins, den puren Erinnerungsgehalt zurück und erlöſt gleichſam beide voneinander. 4. In dieſen Scheidungen der unmittelbaren Erinnerung und der mittelbaren ſpielt alſo gar keine Rolle die Frage, ob es ſich um »eben Vergangenes« oder beliebig lange Vergangenes handelt. Mit der ſog. »unmittelbaren Nachdauer von Erlebniſſen«, hat daher dieſe Scheidung ebenſowenig zu tun wie mit »Nachbildern« irgendwelcher Art, auch mit ſog. Erinnerungsnachbildern. Verwechſelt man dies, ſo führt dies zu einer völlig irrigen Einſchränkung der Sphäre unmittelbaren Erinnerns; und es wird dann unſer Satz, es müſſe alles mittelbar Erinnerte ſchon im Spielraum eines unmittelbar Erinnerten gelegen ſein, natürlich zu einem Nonſens. Die »Tatſachen« aber, mit denen man — auch ohne ſo »unmittelbare Erinnerung« zu definieren — den Satz unterſtützt, es könne nur das eben Vergangene ſo erinnert ſein, dürften nicht Tatſachen, ſondern falſche Deutungen ſolcher ſein. Prüfe ich z. B., wie viel Metronomſchläge ich bei angeſprochen iſt. Kommen wir dann in die Nähe dieſes »Angeſprochenen«, ſo erfolgt eine Wegwendung des geiſtigen Blickes (im Erinnern), die den poſitiven Akt des »Vergeſſens« ausmacht. Darum kann man für »Vergeſſen« noch verantwortlich machen, was für eine Mangelhaftigkeit des Reproduktionsmechanismus ſinnlos wäre.

Endlich ergibt ſich ein drittes Weſensgeſetz für die Bedingung, an die weſensmäßig das Stattfinden einer möglichen Reproduktion geknüpft iſt: das Ähnlichkeitsprinzip.

In mittelbarer Erinnerung iſt nicht nur ſo wie bei Erinnerung und Wahrnehmung überhaupt ein mögliches Selbiges gegeben, ſondern es iſt auch weſensnotwendig – trotz desſelben Gegenſtandes als eines Gemeinten – ein Gehalt gegeben, der in Wahrnehmung und Erinnerung verſchieden iſt. Dies aber darum, da aller Gehalt mittelbarer Erinnerung in der, durch die Bedeutungsrichtungen der Gehalte möglicher unmittelbarer Erinnerung umſchriebenen Sphäre enthalten geweſen ſein muß, und aus dieſer Sphäre die Auswahl eines Exemplares darſtellt. Nun aber kann ſich mittelbarer Erinnerungsgehalt nie decken mit unmittelbarem Erinnerungsgehalt. Wir hatten ge-

---

optimalen Pauſenlängen noch gleichzeitig hören kann – ohne mich mittelbar an ſie zu erinnern –, ſo habe ich etwas Beſtimmtes feſtgeſtellt: 1. Nicht für einen ſog. unmittelbaren Bewußtſeinsumfang, ſondern für den Umfang des in das »Hören von« . . . eingehenden unmittelbaren Nachhörens, das ſich von dem Hören des aktuell »als gegenwärtig« gegebenen Schlages unterſcheidet; das ſich aber gleichſehr unterſcheidet von der unmittelbaren Erinnerung des Nachhörens und des Nachgehörten, in der die ſich als ſukzeſſiv enthaltenen Inhalte des Nachhörens ſelbſt wieder zu einer unmittelbaren Bewußtſeinseinheit mit dem eben Gehörten und Nachgehörten geeint ſind. 2. Ich habe etwas für das Gegebene in der Perzeption, d. h. im Hören feſtgeſtellt, wenn die Verſuchsperſon das ihr zur Gegebenheit Kommende »auffaßt« als Hinweis auf reale Naturvorgänge und zwar als nicht gerade »Metronomſchläge« aber doch als die Zahl von Dingen herkommender Schalleinheiten. Für Tonqualitäten oder Klangqualitäten, Töne und Klänge – alſo ohne dieſe Auffaſſung – habe ich nichts feſtgeſtellt. Ich habe auch gar nicht feſtgeſtellt, wie weit auch nur unmittelbares Nachhören für melodiöſe Formeinheiten und rhythmiſche Geſtalten und deren Wechſel reicht, die mir im Nachhören noch gegeben ſein können, ohne daß auch die Töne ſo mitgegeben ſein müßten. Auch wenn die Töne ſchon bloßer mittelbarer Erinnerung anheimgefallen ſind, iſt dasſelbe nicht der Fall für die Stellenwerte, die ſie im noch unmittelbar gegebenen Rhythmus und der melodiöſen Form einnehmen, die ſich an ihnen realiſierte, die aber ein ſelbſtändiger Gegenſtand der Anſchauung und zwar des Hörens iſt, und nicht etwa bloße Relationen ihrer darſtellt. Wie wäre es ſonſt auch möglich, die $^1/_2$ Stunde währende Aufführung einer Kompoſition zu »verſtehen«, gäbe es nicht irgendeine Art unmittelbaren Bewußtſeins von ihrem muſikaliſchen Sinn als Ganzem?

ſehen, daß der Gehalt unmittelbarer Erinnerung weſensnotwendig und abſolut verſchieden vom Wahrnehmungsgehalt iſt, und nicht nur faktiſch verſchieden und relativ auf eine Stelle der objektiven Zeit und ihren Inhalt. Jedes Ding und jeder mögliche Teil eines Dinges (auch der kleinſte), jedes Ereignis und jeder mögliche reale Teil ſeiner, jede Bewegung und jeder Teil ihrer uſw. konſtituiert ſich ja (unter anderen Faktoren) weſensnotwendig mit in unmittelbarer Erinnerung und Erwartung; und dies ganz unabhängig von allen Schwellen der Auffaſſung der betr. Phänomene, und deren Wirklichkeit oder Scheinbarkeit. Eben darum muß auch jeder mittelbare Erinnerungsgehalt von dem ihm weſensnotwendig zugehörigen und ihm weſensnotwendig in der Zeitordnung vorangehendem Wahrnehmungsgehalt – und zwar trotz des gleichfalls weſensnotwendigen, identiſchen Bezugsgegenſtandes mit jener Wahrnehmung in einer ganz beſtimmten *Art* und *Richtung* verſchieden ſein. Dieſe beſtimmte Art von Verſchiedenheit aber iſt die *Ähnlichkeit* beider Gehalte, was nun gezeigt ſei.

Rationaliſtiſche und empiriſtiſche Forſcher haben ſich dem Phänomen der Ähnlichkeit gegenüber (z. B. der Ähnlichkeit von Rot und Orange) ſtets ſehr verſchieden verhalten; und dies wieder nach verſchiedenen Richtungen. Man verſuchte z. B. Ähnlichkeit auf *Identität und Verſchiedenheit* einer jeweilig verſchieden großen Anzahl oder doch »Menge« von Teilen (identitas partium) in den, als »ähnlich« gegebenen Sachen zurückzuführen (z. B. Herbart). Man machte auch den entgegengeſetzten Verſuch, von der Ähnlichkeit ausgehend als *Grundphänomen*, die Identität als den »Grenzfall« von Ähnlichkeit, nämlich als jenen, wo Ähnliches nicht mehr unterſcheidbar oder »ununterſcheidbar« iſt, anzuſehen und »Verſchiedenheit« dann nicht als Vorausſetzung der Ähnlichkeit (Gattung zu ihr), ſondern nur als Nonidentität zu definieren (z. B. Hume und aller ſpezifiſche Nominalismus, dem alle »Begriffe« nur Namen ſind, die auf Ähnlichkeitskreiſe von Objekten Anwendung finden). Doch all das iſt logiſtiſche Willkür! Wir finden in Orange und Rot weder räumliche oder auch nur extenſive »Teile«, die hier und dort identiſch und verſchieden wären – und nur an Zahl oder Art der Verteilung verſchieden wären, z. B. gegenüber der größeren Ähnlichkeit Rot–Purpur. Und iſt etwa die Zahl 2 der Zahl 3 nicht auch ähnlicher als der Zahl 10, ob ſie zwar ſicher nicht »an Zahl« von Teilen mit beiden identiſch und nicht identiſch (verſchieden) ſein kann, da es ſich ja eben um Zahlen handelt? Und gälte nicht dasſelbe wieder auch von Mengen? Andererſeits iſt es – gegenüber dem zweiten Verſuch — evident, daß Ähnlichkeit die Identität der ähnlichen Gegenſtände mit ſich ſelbſt und ihre Verſchiedenheit voneinander vorausſetzt (ſowohl logiſch, als in der phänomenalen Gegebenheit von Ähnlichkeit); dagegen iſt es wieder eine Überbeſtimmung, wenn man fordert, es müſſe auch, damit Ähnlichkeit ſachlich möglich und damit ſie außerdem erfaßbar ſei, eine identiſche »*Hinſicht*« gegeben ſein, in bezug auf welche die verſchiedenen Gegenſtände ähnlich ſeien. Natürlich gibt es ſolche Ähnlichkeit, die ſich nur unter dieſer Vorausſetzung heraushebt und als in dieſer und jener »Hinſicht« beſtehend beſtimmbar und mitteilbar iſt. So können mehrere Körper ſich »in Hinſicht« auf Größe, Geſtalt, chemiſche Zuſammenſetzung ähnlich und unähnlich ſein und dies in den verſchiedenſten Graden. Aber dieſer »mittelbaren« Ähnlichkeit, die eine begriffliche Faſſung der Gegenſtände, die ähnlich ſind, vorausſetzt, entſpricht als ihre Vorausſetzung eine unmittelbare Ähnlichkeit. Solche unmittelbare Ähnlichkeit beſteht allein z. B. zwiſchen einfachen Qualitäten, wie zwiſchen Roſa und Purpur (gegenüber dem Grün etwa), eine Ähnlichkeit, die nicht vorausſetzt, daß ich etwa in beiden Farben die Röte erfaſſe, oder daß ſie in Ton, Helligkeit, Sättigung zerlegt werden — eine Zerlegung, die überdies an puren Quales gar nicht vorzunehmen iſt, ſondern erſt dann, wenn ich die Quales zum mindeſten als Erfüllungen vorher ins Auge gefaßter Flächeneinheiten erfaſſe. Aber auch da, wo es ſolche »Hinſichten« gibt und der Erfaſſung der Ähnlichkeit ein Vergleichen »in Hinſicht auf« vorhergehen *kann* (was auch dann keineswegs alle Ähnlichkeitserfaſſung nötig hat), iſt uns häufig das Ähnlichſein, d. h. der Sachverhalt, daß A und B ähnlich ſind, gegeben und *beſtimmt dieſe* Gegebenheit erſt den Hinblick auf eine mögliche »Hinſicht«, in der das Ähnlichſein ſtattfindet. Endlich gilt: Ähnlichkeit iſt weſenhaft »Ähnlichkeit von etwas, X, mit einem anderen, Y«, und keine Ähnlichkeit kann *gegeben* ſein, ohne daß auch der Hinblick auf zwei Träger mitgegeben iſt. Aber gleichwohl wäre es irrig anzunehmen, es müßten X *und* Y auch anders als »nur gemeint« gegeben ſein, damit ihre Ähnlichkeit erfaßt werden könne; es müßten alſo *beide* ſelbſtgegeben oder in einem poſitiven Adäquationsgrad irgend gegeben ſein. Vielmehr kann, daß ein anſchaulich gegebenes Y einem X ähnlich iſt, gegeben ſein, *ohne* daß dies X anders als bloß gemeint gegeben iſt; ſo daß erſt die anſchauliche Ähnlichkeit von Y zu X es iſt, die eine Gehaltsbeſtimmung des X zur Folge hat — eine Tatſache, die für die Lehre von der Ähnlichkeit von größter Bedeutung iſt. Auch müſſen wir das anſchauliche *Weſen* Ähnlichkeit nicht nur vom *Begriff* der Ähnlichkeit völlig ſcheiden, ſondern wir müſſen auch Verſchiedenheiten von anſchaulichen Ähnlichkeiten *ſelbſt* – nicht alſo nur auf Grund der Verſchiedenheit ihrer Träger – zugeben; die ſowohl ſachlich als in ihrer Gegebenheit noch unabhängig davon verſchieden ſind, daß ihre Trägerpaare verſchieden ſind. Die *Ähnlichkeiten* von Purpur zu Roſa und jene von Orange zu Roſa oder Purpur zu Orange ſind in ſich qualitativ verſchiedene anſchauliche Ähnlichkeiten (wiewohl beide Relationen unter denſelben Begriff Ähnlichkeit fallen); ſie können auch bei Gegebenheit von nur je einem der beiden jeweiligen Glieder als verſchiedene Ähnlichkeiten gegeben ſein. Und endlich iſt auch die Ähnlichkeit von A und B und die Ähnlichkeit von B und A ein anſchaulich verſchiedener Fall von Ähnlichkeit derſelben Qualität, wiewohl der aprioriſche Satz gilt: Wenn A dem B ähnlich iſt, iſt auch B dem A ähnlich.

Was die *Gegebenheit* von *Ähnlichkeit* betrifft, ſo ſteht ſie mit der unmittelbaren Erinnerung in einem eigenartigen Weſensverhältnis, worauf auch ſchon ſprachliche Wendungen hindeuten, wie: dieſe und jene Sache »erinnert an« dieſe und jene andere; »ich weiß nicht, an was dies und jenes erinnert«, – ſicher ein ſprachlicher Ausdruck eines Phänomens, das ganz verſchieden iſt von dem, welches der Wendung zugrunde liegt: »Ich erinnere mich bei dieſer Sache an« uſw. Ähnlichkeitserfaſſung iſt konſtitutiv an einen Akt unmittelbaren Erinnerns geknüpft; und zwar iſt ſie dann gegeben, wenn identiſche ſenſuelle Gehalte zweier Wahrnehmungsakte a und b im ganzen Gehalt eines ſie umſpannenden Anſchauungsaktes mit zwei verſchiedenen Gehalten unmittelbarer Erinnerung β und γ verknüpft ſind. Wir ſagen dann, es ſeien die wahrgenommenen Gegenſtände einander ähnlich. Es iſt alſo die Verſchiedenheit des Gehaltes unmittelbarer Erinnerung bei identiſchem ſenſuellem Wahrnehmungsgehalt, reſp., wie wir hinzuſetzen können, die Verſchiedenheit des Gehaltes unmittelbarer Erwartung bei identiſchem ſenſuellem Wahrnehmungsgehalt, welche die in zwei Totalakten gemeinten (und in Wahrnehmung und Erinnerung als dieſelben gemeinten) Gegenſtände als »ähnlich« gegeben ſein läßt. Haben wir dagegen identiſche unmittelbare Erinnerungsgehalte und Erwartungsgehalte plus identiſche ſenſuelle Wahrnehmungsgehalte in zwei Totalakten, ſo iſt »*Gleichheit*« gegeben.

Auch hieraus erhellt ohne weiteres, daß *Ähnlichkeit* niemals auf *Identität von einfachſten Teilen* (und Verſchiedenheit anderer einfachſter Teile) eines Gegenſtandes zurückgeführt werden kann –, wie dies der alte Rationalismus konſtruierte. Denn wie jeder Gegenſtand, ſo iſt auch jeder Teil eines Gegenſtandes nur in einem Totalakt gegeben, der Wahrnehmung, unmittelbare Erinnerung und unmittelbare Erwartung bereits in ſich befaßt. Dies gilt ſogar für den Gehalt eines völlig einfachen Raumpunktes und Zeitpunktes; desgleichen für jede unteilbare Phaſe eines Vorgangs, einer Bewegung, einer Veränderung uſw.[1] Und nicht minder iſt erſichtlich, daß die Gegebenheit von Ähnlichkeit nichts von Vergleich vorausſetzt und daß ſie gegeben ſein kann vor und unabhängig von dem Gehalt eines ihrer Träger. Daß es Vergleichbares in der Welt gibt, das ſetzt Ähnlichkeit der Gegenſtände bereits voraus. Daß alſo Ähnlichkeit keine ſogenannte Kategorie iſt, die ſich Gehalten beliebig aufpreſſen ließe oder wenn nicht beliebig, ſo auf Grund von (faktiſch völlig tranſzendenten) Zeichen am Gegebenen, welche die Anwendbarkeit gerade dieſer Kategorie anmeldeten; daß der Begriff von Ähnlichkeit und ihr anſchauliches Weſen, daß Ähnlichkeiten wieder untereinander anſchaulich verſchieden ſind, ohne daß dieſe Verſchiedenheit nur in der Verſchiedenheit und Ungleichheit ihrer jeweiligen Träger beſtände; daß die Wahl einer »Hinſicht«, in der Gegenſtände ähnlich ſind, nur zwiſchen dieſen verſchiedenen anſchaulichen Ähnlichkeiten (bei mittelbarer Ähnlichkeitsfeſtſtellung) entſcheidet – durchaus nicht aber Ähnlichkeit erſt konſtituiert –, erhellt aus dem Geſagten. Denn all dieſe rationaliſtiſchen Vorurteile gehen auf Verwechſlung unmittelbarer und mittelbarer Ähnlichkeit zurück; reſp. auf Verwechſlung von Ähnlichkeit, deren Feſtſtellung mittelbare Erinnerung und von Ähnlichkeit, deren Feſtſtellung nur unmittelbare Erinnerung vorausſetzt.

Nicht weniger aber erhellt: Keineswegs können Gleichheit und Identität auf Ähnlichkeit »zurückgeführt« werden – ſo etwa, daß Gleichheit nur als maximaler Grenzfall von Ähnlichkeit betrachtet, Identität aber auf Ununterſcheidbarkeit von Gleichem »zurückgeführt« würde. Zwiſchen Ähnlichkeit und Gleichheit beſteht eine Verſchiedenheit des Weſens und nicht eine bloß quantitative oder relative Verſchieden-

---

1) Nur darum iſt »Ruhe« eines Punktes von bloßem dauernden Sein des Punktes in der Zeit, »Bewegung« aber von »kontinuierlicher Ortsveränderung« völlig verſchieden. In der Bewegung iſt der Punkt, bzw. das Bewegliche an jedem unteilbaren Punkte ſeiner Bahn doch »in Bewegung«; andererſeits kann ein Gegenſtand, der kontinuierlich ſeinen Ort wechſelt und hierbei als derſelbe gegeben iſt, prinzipiell an jedem ſeiner Punkte in Ruhe ſein. Die Erſcheinung kann ja durch eine Reihe kontinuierlich folgender Vorgänge des Vergehens und Neuentſtehens desſelben Gegenſtandes (alſo ohne Bewegung) gleichfalls hervorgebracht gedacht werden.

heit. Ob uns in einem gegebenen Falle Gleichheit oder nur Ähnlichkeit vorzuliegen ſcheint –, das mag tauſendfältig von unſerem menſchlichen Unterſcheidungsvermögen, angefangen von unſeren Unterſchiedsſchwellen für Empfindungen bis zu anderen höheren und höchſten Unterſcheidungsfähigkeiten abhängen. Darum bleibt die Verſchiedenheit von Gleichheit und Ähnlichkeit gleichwohl eine abſolute und im Weſen gegründete! Und ebenſo natürlich die Verſchiedenheit von Identität und Gleichheit. Natürlich identifizieren wir ſehr häufig Gegenſtände, die faktiſch nur »gleich« ſind. In der Sphäre der unmittelbaren Identitätsanſchauung und Gleichheitsanſchauung beruhen hierauf eine große Reihe bekannter Täuſchungen. Aber all dies trifft lediglich die Anwendung und nicht das Weſen. Daß »Gleichheit« Identität der Beziehungsglieder mit ſich ſelbſt und deren Verſchiedenheit voneinander vorausſetzt; daß Ähnlichkeit eben dies und außerdem Ungleichheit vorausſetzt –, das ſind evidente Sätze, die durch keinerlei Unterſuchung unſeres menſchlichen Unterſcheidungsvermögens irgendwie in Frage geſtellt werden können; ſie gelten unter anderem auch für alles »Unterſcheiden« ſelbſt.

Dieſen logiſchen Irrungen des Empirismus entſprechen nun aber genau ſeine Irrungen bezüglich der Gegebenheitsfrage von Ähnlichem uſw. Es iſt völlig ausgeſchloſſen, zu ſagen, es ſeien Ausſagen wie: »Ich erinnere jetzt den Ton c, den ich wahrnahm (vor 5 Sekunden z. B.)« eigentlich dem unmittelbaren Tatbeſtand unangemeſſen, da ja nur zwei verſchiedene zeitlich getrennte ähnliche Erlebniſſe vorliegen (Wahrnehmungserlebniſſe und Erinnerungserlebniſſe); oder: Jede Wahrnehmung eines Gegenſtandes, die mehr als einen unteilbaren Moment dauere, ſei der Wahrnehmung des nächſten Momentes nur ununterſcheidbar ähnlich und nur darum würden ſie als »identiſch« (= ununterſcheidbare Ähnlichkeit) genommen; und erſt dann, wenn in einer Reihe jeweils ununterſcheidbarer zeitlich benachbarter Wahrnehmungen zwei weiter voneinander entfernte Reihenglieder unterſcheidbar würden, würde auch die zuerſt angenommene »Identität« zwiſchen den Reihengliedern wieder aufgehoben; und es treibe dann dieſer Widerſpruch (oder Widerſtreit) zwiſchen der Identitätsannahme und der Verſchiedenheitsannahme der Reihenglieder erſt zur Scheidung der Wahrnehmung als »Akt« und des Wahrgenommenen als »Gegenſtandes« –, ſo daß jetzt die Akte »nur« ähnlich und zeitlich verſchieden im Sinne der »Sukzeſſion«, der »Gegenſtand« aber als identiſch und kontinuierlich »dauernd« genommen werden; dies aber wiederum treibe erſt zur Annahme einer von allen Erlebniſſen abgetrennten und unabhängig davon exiſtierenden Subſtanz.[1]

Hier wird erſtens verkannt, daß die pſychiſchen Erlebniſſe (z. B. Wahrnehmungs- und Erinnerungserlebniſſe, oder zwei ſich unmittelbar folgende Wahrnehmungserlebniſſe), von denen man ausgeht, genau ſolche dinglichen (oder vorgangsartigen) Gegenſtände ſind wie die Gegenſtände und die Dingeinheit, die man daraus genetiſch erklären will; und daß das Problem, das für die *innere* Wahrnehmung von Erlebniſſen, für ihre »Beobachtung« ſowie die Möglichkeiten der Ausſage uſw. über ſie vorliegt, ſich in dieſer Hinſicht in *nichts* unterſcheidet vom Problem des äußeren Naturgegenſtandes. Zweitens wird von der Ähnlichkeit von Erlebniſſen, die zu verſchiedenen Zeiten ſtattfinden, ausgegangen, ohne daß auch nur die Möglichkeit des Bewußtſeins *von* dieſer Ähnlichkeit aufgewieſen würde. Die faktiſche Aufgabe aber iſt, zu zeigen, wie es vom Bewußtſein unmittelbarer Identität des jetzt wahrgenommenen und im nächſtfolgenden Moment wahrgenommenen Gegenſtandes zur Annahme zweier verſchiedener Wahrnehmungs*erlebniſſe* kommt (die bei ſonſt gleichen Umſtänden nur gleichen Gehalt beſitzen) und wie es kommt, daß die Intentionen von Wahrnehmung und Erinnerung auf unmittelbar »denſelben« Ton (an derſelben Zeitſtelle) in zwei nur »ähnliche« pſychiſche Erlebniſſe zerbrochen werden. Und hier iſt nun klar: Jedes pſychiſche »*Erlebnis*« iſt ſelbſt nur in einem Totalakt von Wahrnehmung, unmittelbarer Erinnerung und Erwartung »gegeben«; gleiche Erlebniſſe aber ſind ſolche, die in *einem*, zwei ſolche Totalakte umſpannenden Akt innerer Anſchauung *denſelben Gehalt* jener Totalakte, aber im unmittelbaren Verſchiedenheitsbewußtſein ihres Gehalts vom Gehalt jenes umſpannenden Totalaktes, aufweiſen; »ähnliche« ſind ſolche, die bei Identität bloß des Wahrnehmungsgehalts in dem Gehalt der beiden Totalakte gleichwohl verſchiedene *Totalgehalte*, und zwar als »*unmittelbar verſchieden*« ergeben. Zwiſchen Wahrnehmung und unmittelbarer Erinnerung bedarf es alſo *keiner Vermittlung* durch *Ähnlichkeit* der Gehalte. Es bedarf keines Prinzipes der »Ähnlichkeitsaſſoziation«, um verſtändlich zu machen, daß uns etwas als »dasſelbe« gegeben iſt, was wir ſinnlich wahrnehmen und unmittelbar erinnern; es bedarf ihrer ſo wenig wie einer »Reproduktion«. Erſt für die *mittelbare Erinnerung* (und Erwartung und mittelbare Iden-

---

1) So das bekannte Grundſchema, nach dem D. Hume den »Glauben an identiſche und vom Bewußtſein getrennte Gegenſtände« »erklärt«. S. Traktat über die menſchliche Natur, Teil I.

tifizierung durch ſie, ſeien es zwei Sternbeobachtungen, ſeien es zwei innere Wahrnehmungsgehalte desſelben pſychiſchen Ereigniſſes uſw.) iſt die unmittelbare Ähnlichkeit der Gegenſtände des reproduzierenden, wahrgenommenen Gegenſtandes und des erinnerten, früher wahrgenommenen, eine konſtitutive Bedingung des Stattfindens des mittelbar erinnernden Aktes. Wir kommen daher zu den Sätzen: Daß das Stattfinden der »Reproduktion«, die nach Satz II weſensmäßig zu mittelbarer Erinnerung und zu mittelbarer Erwartung für jedes leibliche Weſen überhaupt gehört, an *Ähnlichkeit der früher wahrgenommenen Gegenſtände von Erinnerung und Erwartung* mit dem Gegenſtande der ſie reproduzierenden Wahrnehmung geknüpft iſt, das iſt weder im Weſen alles Pſychiſchen überhaupt gegründet, noch iſt es ein induktiver Satz der empiriſchen Pſychologie. Es iſt der Satz vielmehr für die empiriſche Pſychologie ein Axiom, das nie durch Beobachtung verifiziert und nie durch ſolche widerlegt werden kann. Aber es iſt zugleich ein Satz, der durch Phänomenologie noch aus der Weſensverknüpfung eines Ich mit einem Leibe überhaupt verſtanden werden kann. Inſofern iſt der Satz ein einſichtiger und material aprioriſcher Satz — gleichwohl aber nur wahr für Gegenſtände, die auf einen möglichen Leib daſeinsrelativ ſind. Für einen leibloſen Geiſt gäbe es ſo etwas wie »Ähnlichkeit« nicht. Es gäbe für ihn allein Identität und Verſchiedenheit. Seine *Anſchauung* von Innenwelt und Außenwelt wäre nicht in Wahrnehmung, Erinnerung, Erwartung zerſpalten — und ebenſowenig ihr Gehalt in die Erſtreckungen: Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft. Gleichwohl iſt der Beſtand von Ähnlichkeit und die zu ihrer Erfaſſung gehörige unmittelbare Erinnerung nicht relativ auf irgendeinen empiriſchen Tatbeſtand leiblicher Organiſation, z. B. auf jene des Menſchen. Und auch das Ähnlichkeitsprinzip der Reproduktion iſt für alle nur mögliche Erfahrung des Menſchen (im Sinne der Beobachtung und Induktion) ein aprioriſches Prinzip. Und zwar ein ſolches der inneren *und* äußeren Anſchauung. Formulieren wir noch ſchärfer, ſo können wir ſagen: das Prinzip der »Ähnlichkeitsaſſoziation« iſt ein Prinzip, demgemäß ein anſchauendes und erkennendes Weſen überhaupt, das durch einen äußeren und inneren Sinn eines möglichen Leibes Gegenſtände erfaßt, dieſe Gegenſtände und deren Gehalt ſeligiert. Es iſt inſofern auch als »*Form*« ſeiner (induktiven) Erfahrung zu bezeichnen.

Das Ähnlichkeitsprinzip liegt aber aller möglichen Aſſoziation nach Berührung, ja der Bildung der Anſchauung von Mannigfaltigkeiten, in denen ſolche »Berührung« möglich iſt, ſowie dieſen Mannigfaltigkeiten ſelbſt (als das Sachprinzip, es gäbe Ähnliches und darum

Aſſoziables in der Welt) bereits als Vorausſetzung zugrunde. Es iſt alſo nie aus einem vorausgeſetzten Beſtande von Raum und Zeit ſowie aus dem Prinzip der Berührungsaſſoziation erſt ſeinerſeits herzuleiten. Jede dieſer bekannten Herleitungen hat ja den zurückgewieſenen Satz zur Vorausſetzung, Ähnlichkeit ſei partielle Identität und Verſchiedenheit einfacher Teile in den Ähnlichen. Das Ähnlichkeitsprinzip ſowohl der Gegenſtände der Erkenntnis als der Bildung möglicher Vorſtellungen von ihnen iſt weiter auch eine Vorausſetzung der Annahme einer ſogenannten »Naturkauſalgeſetzmäßigkeit«; nicht aber eine mögliche Folge dieſer Annahme — wie z. B. Kant zeigen zu können meinte. Unter »Naturkauſalgeſetzmäßigkeit« verſtehen wir hierbei wie üblich den Satz: Es gibt in der Zeit wiederkehrende Ereigniſſe und Veränderungen identiſchen Gehalts, und dieſe ſind Urſachen und Wirkungen ſo, daß in unmittelbarer Zeitfolge an ein X als Urſache ſtets ein Y als Wirkung geknüpft iſt; ſowie den zugehörigen Satz: Es gibt Dinge identiſchen Gehalts, die verſchiedene Stellen im Raume einnehmen können und die im Verhältnis von Urſache und Wirkung ſo zueinander ſtehen, daß ein Ding X auf ein Ding Y nur wirken kann, wenn es dasſelbe räumlich berührt.[1] Dahingegen beſteht das ſogenannte Kauſalprinzip, d. h. der Satz: »Alles Realwerden iſt Wirkung einer Urſache« und der Satz: »Alle Variation (ein Wort, das hier »Andersſein« eines Etwas gegenüber einem Etwas und »Anderswerden« umfaſſe) eines Gegenſtandes iſt eindeutig an die Variation eines anderen Gegenſtandes in gegenſeitiger Abhängigkeit geknüpft« —, ein Satz, der keinerlei Scheidung von Realem und Idealem, ſowie erſt recht keinerlei Vorausſetzung von Raum und Zeit macht —, in völlig unabhängiger Wahrheit und Gültigkeit vom Ähnlichkeitsprinzip. Wohl aber ſind beide Sätze, das Kauſalprinzip wie das »Prinzip der gegenſeitigen Abhängigkeit aller Variationen möglicher Gegenſtände« ſtrenge Vorausſetzungen für das Prinzip der Naturkauſalgeſetzmäßigkeit, das alſo nur eine beſondere Anwendung ihrer darſtellt. Aber gleichwohl iſt es nicht ohne Zuhilfenahme des Ähnlichkeitsprinzips aus ihnen herzuleiten. Während das Kauſalprinzip für reale Gegenſtände überhaupt gilt und das »Abhängigkeitsprinzip« — wie wir es nennen wollen — ſogar für alle Gegenſtände überhaupt, alſo ein *rein* logiſches Prinzip iſt, iſt das Prinzip der Kauſalgeſetzmäßigkeit zwar a priori gegenüber aller möglichen induktiven Erfahrung — aber zugleich wahr nur für Gegenſtände, die daſeinsrelativ auf einen möglichen Leib ſind.[1]

---

[1] Auf die Zuſammengehörigkeit der Bedingung der zeitlichen Sukzeſſion und Berührung mit der Bedingung der räumlichen Berührung (und damit der Ausſchaltung der Zugidee gegenüber der Stoßidee aus der naturwiſſenſchaftlichen Grundvorſtellung) hat neuerdings Planck hingewieſen. S. Schluß ſeines Buches über das Energieprinzip.

Endlich zerfällt das »Naturkauſalgeſetzesprinzip« in zwei methodiſche Unterformen, für welche dieſelbe phänomenologiſche Baſis im Außereinander der Leibmannigfaltigkeit überhaupt aufgewieſen iſt: 1. In die Prinzipien der mechaniſchen Naturlehre: Alle Veränderungen außerleiblicher Naturkörperdinge ſind als Abhängige von Bewegungsvariationen anzuſehen; alle qualitativen Verſchiedenheiten der Körper als Abhängige einer Zuſammenſetzung von ſich berührenden, irgendwie konſtanten Raumerfüllungen. 2. In das Prinzip der Berührungsaſſoziation: Alle Veränderungen des Ich ſind als Abhängige von Berührungsaſſoziationen anzuſehen; alle ſeeliſchen Komplexe ſind als Abhängige gleichzeitiger Modifikationen eines möglichen Leibes anzuſehen —, welche Modifikationen je nachdem Empfindungen, Triebregungen uſw. ſind.

Beſchränken wir uns zunächſt auf mittelbare Erinnerung (und Erwartung), Reproduktion und Ähnlichkeit. Da ergeben ſich die Fragen: *Was* muß ähnlich ſein, damit eine Wahrnehmung zur Reproduktion führe? Iſt dieſe Ähnlichkeit »gegeben«, und wie iſt ſie gegeben, wenn ſie gegeben iſt? Was iſt es, was dieſe Ähnlichkeit prinzipiell »erklären« kann? Gibt es eine mit der Berührungsaſſoziation gleich urſprüngliche Ähnlichkeitsaſſoziation, die das Auftreten beſtimmter mittelbarer Erwartungsinhalte »erklärt« oder iſt dieſe durch eine Berührungsaſſoziation bedingt? Wie verhält ſich prinzipiell Ähnlichkeits- zu Berührungsaſſoziation? Iſt die Ähnlichkeitsaſſoziation die Vorausſetzung oder die Folge der generellen vitalen Erſcheinung von Übung und Gewöhnung? Gibt es ein denkbares »Korrelat« der Ähnlichkeitsaſſoziation im Leibkörper und ſeinen Teilen (z. B. im Gehirn)? Endlich: Spielt die Ähnlichkeitsaſſoziation ſchon in der Bildungs*weiſe* der natürlichen Weltanſchauung von Ich und Körperwelt eine konſtitutive Rolle oder ſetzt ſie deren Gegebenheiten ſchon voraus?

---

1) Es verliert daher im Gegenſatz zum Kauſalprinzip und dem Prinzip der Abhängigkeit von Variationen für die *Biologie* jede Spur von Gültigkeit, für die innerhalb des Rahmens des Kauſalprinzips und des Abhängigkeitsprinzips ein völlig *ſelbſtändiges* Kauſalprinzip gilt, das wir an anderer Stelle genau zu entwickeln gedenken. Inwiefern alle Realität der Gegenſtände einer mechaniſchen Naturerklärung auf einen Leib relativ iſt, gedenke ich in einer demnächſt erſcheinenden Arbeit »Phänomenologie und Erkenntnistheorie« eingehend zu zeigen.

Auf die erſte Frage gibt es – ſcheint mir – nur eine ſinnvolle und klare Antwort: Damit eine Wahrnehmung zur Reproduktion einer mittelbaren Erinnerung oder des mittelbaren Erinnerns eines beſtimmten Gegenſtandes führe, muß der Gegenſtand dieſer Wahrnehmung (ſo wie er in der Wahrnehmung gemeint iſt) dem Gegenſtand einer früheren Wahrnehmung, die zu jener Erinnerung »gehört« und deren Stattfinden in der Zeitordnung Vorausſetzung dieſer Erinnerung iſt, ähnlich ſein. (Analoges gilt für Wahrnehmung und Reproduktion einer mittelbaren Erwartung.) Was alſo ähnlich ſein muß, ſind nicht etwa »Akte« oder »Gehalte« dieſer Akte, ſondern allein die Gegenſtände ihres Meinens. Eine Rede wie die, es träten in Aſſoziation »ähnliche Vorſtellungen«, iſt alſo grundirrig. Freilich kann ich mich auch mittelbar »an« Vorſtellungen, Phantaſiebilder, Träume uſw. erinnern (ſogenannte Vorſtellungserinnerungen); desgleichen auch wieder »an« Erinnerungsvorſtellungen, die ich früher erlebte. Dann ſind dieſe eben die Gegenſtände einer früheren inneren Wahrnehmung und unmittelbaren Erinnerung, die den Gegenſtänden einer jetzt beſtehenden inneren Wahrnehmung »ähnlich« ſind und mittelbar erinnert werden. Die »Ähnlichkeit«, die Reproduktionsbedingung iſt, iſt alſo ausſchließlich eine Ähnlichkeit zwiſchen Gegenſtänden. Es iſt alſo auch keine Rede davon, daß dieſe ähnlichen Gegenſtände als ähnliche Gegenſtände in beſtimmten Gehalten gegeben, erkannt, vorgeſtellt, bewußt uſw. ſein müßten, um die Reproduktion zu bedingen; oder daß ihre Merkmale und Eigenſchaften, vermöge deren ſie ähnlich ſind, überhaupt gegeben oder außerdem noch als ſolche gegeben ſein müßten, welche die Ähnlichkeit fundieren. Die reproduktiv wirkſame Ähnlichkeit ſchließt ſogar eine Anſchauung ihrer Träger ſelbſt und der Ähnlichkeits-Fundamente, die in deren Merkmalen und Eigenſchaften liegen, offenſichtlich aus. Soll die Reproduktion z. B. den einem wahrgenommenen Gegenſtand (z. B. einem Tiger) ähnlichen Gegenſtand (z. B. einen Löwen) erſt in mittelbare Erinnerung bringen, wie könnte dann dieſer Gegenſtand (der Löwe) vorher gegeben ſein, ſo daß erſt hierdurch Ähnlichkeit beider Gegenſtände erlebt würde? Reproduktion wäre ja dann unnötig. Man müßte unter ſolcher Vorausſetzung alle ſogenannte Ähnlichkeitsaſſoziation auf Ähnlichkeitserlebniſſe zurückführen, die früher an denſelben gleichzeitig gegebenen Gegenſtänden erlebt wurden – eine völlig ungangbare Löſung der Frage. Gewiß: Wenn die Reproduktion »auf Grund« der Ähnlichkeit der Gegenſtände wirkſam geworden iſt, ſo kann die Ähnlichkeit des erinnerten Gegenſtandes mit dem wahrgenommenen aus deren *Gehalten* (als Fundamenten für die Ähnlichkeit) auch erkannt werden. Aber auch dies *muß* nicht ſein. Wo ſie z. B. *nicht* erkannt wird, da führt gerade die echte Ähnlichkeitsaſſoziation tatſächlich auch nicht zu einem Ähnlichkeitsurteil, ſondern zu einem Gleichheitsurteil, ja gegebenenfalls zu einem Identitätsurteil. Das nur Ähnliche, z. B. Vogel und Schmetterling, erſcheint dem Kinde als »gleich«, und es urteilt auch über den Schmetterling: »Dies *iſt* ein Vogel« anſtatt »gleicht einem Vogel«. Und ebenſowenig ſetzt die Reproduktion nach Ähnlichkeit voraus – auch wenn ſie zu einem Ähnlichkeitsurteil führt –, daß in der Wahrnehmung, auf welche die Erinnerung zurückgeht, zu der ſie »gehört«, die Eigenſchaften und Merkmale des Gegenſtandes, auf Grund deren er dem jetzt wahrgenommenen (oder vorgeſtellten) Gegenſtande ähnlich iſt, auch gegeben geweſen ſein müſſen. Es iſt vielmehr ſogar die Regel, daß dies nicht der Fall iſt und daß erſt in dem Gegenſtand der mittelbaren Erinnerung Merkmale und Züge des ſeinerzeit wahrgenommenen Gegenſtandes »in die Erſcheinung treten« –, auf Grund davon, *daß* ſie Fundamente für die Ähnlichkeit mit einem jetzt wahrgenommenen Gegenſtand ſind, – Merkmale die ſeinerzeit nicht in den Gehalt der Wahrnehmung eingingen. Nicht nur, daß wir im Erinnern Merkmale eines Wahrgenommenen »beachten, bemerken, beobachten« uſw. können, die im Wahrnehmen des Gegenſtandes unbemerkt, unbeachtet uſw. blieben (desgleichen natürlich auch lieben, haſſen, begehren und verabſcheuen uſw.); daß wir im Erinnern z. B. Ähnlichkeit, Gleichheit uſw. zweier Geſichter finden können, die in der Wahrnehmung beider nicht enthalten waren: Wir vermögen auch Gehalte, die überhaupt nicht in den früheren Wahrnehmungsgehalt eingingen, aber zum »möglichen Wahrnehmungsgehalt« dieſes Dinges gehören, im Erinnern auf Grund der Ähnlichkeit zu haben, die zwiſchen dem gegenwärtig Wahrgenommenen und dem Teil des Gehaltes der früheren Wahrnehmung beſteht, »auf Grund« deſſen der gegenwärtig wahrgenommene Gegenſtand dem früher wahrgenommenen Gegenſtand »ähnlich« iſt. Erſt *vermöge* der Ähnlichkeit mit einem ſpäter Wahrgenommenen gewinnen wir in dieſem Falle durch Erinnerung eine Kenntnis von Merkmalen und Eigenſchaften, die wir früher *nicht* wahrnahmen, und es tritt *nun* an Stelle eines früheren Gleichheits- und Identitätsurteils ein Ähnlichkeitsurteil (reſp. ein Gleichheitsurteil). So erfaſſe ich (in innerer Anſchauung) z. B. im erinnernden Nachfühlen einen Gefühlszuſtand, im erinnernden Sehen (in Form von äußerer Anſchauung) eine Landſchaft, vermöge deren Ähnlichkeit mit einem gegenwärtigen

Gefühl reſp. einer gegenwärtig wahrgenommenen Landſchaft (desgleichen vermöge ihrer Ähnlichkeiten mit noch unmittelbar erinnerten Gehalten), in ſteigend *reicherem* Maße, und fühle ihn reicher und ſehe das Objekt allſeitiger, als es mir damals gegeben war. Die Meinung, daß dies dann eben nachträgliche, fälſchende Zutaten ſeien, iſt lediglich eine Folge des ſenſualiſtiſchen Vorurteils, es müſſe Erinnerung immer ärmer ſein als die weſensgeſetzmäßig zu ihr gehörige Wahrnehmung, und es ſei Reproduktion ein myſteriöſes »Wiederkehren« der alten Wahrnehmung und ihres Gehaltes in »abgeſchwächtem Maße« – und ähnlicher lächerlicher Myſtizismen der Vulgärpſychologie mehr. Faktiſch aber iſt Erinnerung an dasſelbe, was wir wahrnahmen, ein *Vordringen* in die *ganze* Anſchauungsfülle des in den Akten der Wahrnehmung *und* der Erinnerung als identiſch angeſchauten und ſeinem Gehalte nach identiſch gemeinten Gegenſtandes, deſſen Anſchauung ſich alſo nur für ein *leibliches* Weſen notwendig in Erinnerung und Wahrnehmung zerbricht. Gewiß iſt freilich, daß in der Erinnerung niemals ein neues *Ding* oder ein neuer realer Dingteil zur Anſchauung kommen kann, der in der Wahrnehmung nicht gegeben war. Den Spatz auf dem Dache, den ich in der Wahrnehmung des Daches nicht ſah, werde ich auch in der Erinnerung nicht ſehen. Auch ſind es nicht irgendwelche objektiven Eigenſchaften und Merkmale eines Dinges (oder Ereigniſſes), die ich, ſofern ſie auf Grund dieſer Eigenſchaften und Merkmale eines wahrgenommenen Dinges jenes Ding dem wahrgenommenen ähnlich machen, erinnern könnte. Sie müſſen vielmehr in dem Gehalt des Totalaktes, in dem ſich das wahrgenommene Ding konſtituierte (alſo auch in unmittelbarer Erinnerung und Erwartung), ſeiner Total*intention* nach miteingeſchloſſen geweſen ſein; aber dies hindert nicht, daß ſie erſt in der nachträglichen Erinnerung eine über das *bloße* »Gemeintſein« hinausgehende Anſchauungsfülle finden.

Muß nun weiter die Ähnlichkeit irgendwie »gegeben« ſein oder iſt das, was wir Ähnlichkeitsaſſoziation nennen, eine pure Hypotheſe und ganz ohne unmittelbar erlebtes Fundament? Gibt es für den Begriff Ähnlichkeitsaſſoziation ſelbſt eine phänomenale Grundlage im unmittelbaren Erleben? Gäbe es keine, hätte man alſo bloß durch Beobachtung feſtgeſtellt, daß Vorſtellungsreihen ſich ſo folgen, daß die Vorſtellungen oder daß ihre Gegenſtände »ähnlich« ſind – ſo etwa, wie man aufgeſchriebene Aſſoziationsreihen einer Verſuchsperſon unter allen möglichen Geſichtspunkten ordnen kann, z. B. Urſache – Wirkung, Zweck – Mittel, Ganzes – Teil uſw., ſo wäre zu fragen, wie man denn dazu kommt, die Ähnlichkeit zu einer ſtrengen Bedingung der Reproduktion zu machen (anſtatt zu einem bloßen Glied der Syſtematik der Typen faktiſcher Vorſtellungsfolgen, Strebungsfolgen uſw.). Die Ähnlichkeitsaſſoziation iſt doch, und ſoll doch wohl auch nach aller Pſychologen Meinung, mehr ſein als einer der möglichen Geſichtspunkte der Einteilung von Vorſtellungsreihen? Iſt ſie aber eine ſtrenge Bedingung möglicher Reproduktion, ſo fragen wir, wie man dieſen Satz durch Beobachtung feſtgeſtellt hat – und ob es auch nur einen möglichen Sinn hat, ſo etwas durch Beobachtung feſtzuſtellen. Man erwäge: Auch der Pſychologe (wie er leicht vergißt) unterſteht in ſeinem forſchenden Verhalten natürlich allen Sätzen, Geſetzen uſw., die er ſelbſt über pſychiſche Vorgänge aufſtellt, von denen er behauptet, ſie gingen in ſolches Forſchen ein. Pſychologie darf nie etwas behaupten, was – wäre es wahr – die Auffindung dieſer Wahrheit als evident unmöglich und widerſinnig erſcheinen ließe. Dann aber iſt die Frage: Wieſo kann der Pſychologe durch Selbſtbeobachtung feſtſtellen, es ſei eine Bedingung der Reproduktion eines beſtimmten (mittelbaren) Erinnerungsgehalts, daß der erinnerte Gegenſtand einem wahrgenommenen Gegenſtande ähnlich iſt? Ganz abgeſehen von »Bedingung« – woher weiß er doch von dieſer Ähnlichkeit? Er weiß von ſeinem wahrgenommenen Gegenſtand und was er darin von ihm wahrnimmt; er weiß auch von dem Gegenſtand ſeiner Erinnerung. Aber woher weiß er von dem früher wahrgenommenen Gegenſtand oder von einer früheren Wahrnehmung dieſes Gegenſtandes? Durch Erinnerung etwa? Aber deren Gehalt ſoll doch durch Reproduktion des früheren Wahrnehmungsgehalts erklärt werden! Und dieſe Erſcheinung iſt ja ein Teil des declarandum. Er behauptet, daß deren Gehalt einem Gegenſtand früherer Wahrnehmung »ähnlich« ſei. Iſt dann aber nicht auch ſeine Erinnerung, die ihn zu jenem Gegenſtand doch allein führen kann, durch »Reproduktion nach Ähnlichkeit« bedingt? D. h. er müßte doch ſagen: »Ich weiß nur, daß der Gegenſtand der jetzigen Erinnerung einem Wahrnehmungsgegenſtand ähnlich iſt, von dem ich ſelbſt nur dies Eine weiß, daß er dem Erinnerungsgegenſtand ähnlich iſt!« D. h. er würde ſich im Kreiſe drehen oder zugeben, ſeine behauptete Ähnlichkeit ſei – weſenhaft unfeſtſtellbar! Hier iſt nun das über unmittelbare Ähnlichkeitserfaſſung früher Geſagte zu beachten: Das Ähnlichſein eines Wahrnehmungsgegenſtandes mit einem anderen früher wahrgenommenen Gegenſtand iſt in der Tat als eine erlebte Tatſache »gegeben«, und eben dies bedingt, daß jener Gegenſtand früherer Wahrnehmung zum Gegenſtand einer mittelbaren Erinnerung durch

Reproduktion wird. Inſofern alſo liegt der Ähnlichkeitsaſſoziation ein unmittelbares Erlebnis zugrunde.

Was allein aber kann (prinzipiell) dieſe Ähnlichkeit als Bedingung der Reproduktion »erklären«? Sie kann erſtens nie und nimmer erklären den *Gehalt* der mittelbaren Erinnerung, zweitens nicht das *Erinnern* dieſes Gehalts. Trotz des Weſenszuſammenhangs, es »gehöre« zu aller mittelbaren Erinnerung eine Wahrnehmung, die ihr in der Ordnung der Zeit vorhergehe (der erſt zur Annahme des Begriffes »Reproduktion« führte), iſt die Erinnerung ja durchaus auf den Gegenſtand der früheren Wahrnehmung gerichtet, nicht auf die Wahrnehmung dieſes Gegenſtandes;[1] und ihr Gehalt »ſtammt« nicht aus dem Gehalt jener Wahrnehmung, ſondern durchaus aus dem Gehalt dieſes Gegenſtandes *ſelbſt*; und dies natürlich auch, wenn ich mich an ein pſychiſches Erlebnis erinnere und dieſes jener »Gegenſtand« (einer inneren Wahrnehmung) iſt. Immer ſchaue ich – erinnernd auf dieſen Gegenſtand hin. Und ſowenig dieſe Wahrnehmung ein bloßes »Bild« des Gegenſtandes war, das wieder auftauchen könnte, ſo völlig ungegründet iſt die Annahme einer »Dispoſition« (ſei ſie pſychiſch oder phyſiologiſch gedacht), welche die Wahrnehmung zurückgelaſſen habe und die nun in »Erregung« verſetzt werden müßte. Jene Wahrnehmung iſt vielmehr abſolut vernichtet und nichts blieb von ihr zurück; nichts, »irgendwo« in der ſog. »Seele« oder im »Gehirn«! Wird aber weder der Gehalt des Erinnerns, *noch* das Erinnern des Gehalts durch die Ähnlichkeit »erklärt« – ſo bleibt nur Eines, das denn hier auch faktiſch das einzige declarandum iſt: Es wird erklärt – und es *kann* nur erklärt werden – die Einreihung des im Spielraum der unmittelbaren Erinnerungsſphäre im oben beſtimmten Sinne noch Gelegenen in den Lebenszuſammenhang meiner zufälligen Gegenwart, d. h. der Tatbeſtand, daß der betreffende Gegenſtand gerade *jetzt* und nicht ein andermal – faktiſch – erinnert wird. D. h. es iſt allein das *Verhältnis*, das die Erinnerungswelt einer Perſon zu ihrer jeweiligen »Gegenwart« betrifft, oder – wie wir

---

1) Gewiß enthält die *mittelbare Erinnerung* (im Unterſchied zur unmittelbaren) weſensnotwendig das Bewußtſein des »ſchon Erlebthabens«. Aber nicht dies iſt der Gegenſtand des Erinnerns, und ebenſowenig iſt es Teil des Gehaltes. Erſt bei Hinzutritt eines »Wiedererkennens« iſt auch der Gegenſtand als Selbiger »ſchon erlebter« gegeben. Hier iſt Identität als Selbigkeit Teil des Gehalts. Dagegen iſt das weſensmäßige, Erinnerung begleitende *Bewußtſein des Schonerlebthabens* ein Beſtandſtück der Aktqualität des Erinnerns.

auch ſagen können — zu ihrer Leibgegebenheit, das durch das Prinzip der Reproduktion durch Ähnlichkeit einer Regelung in dem Sinne unterworfen iſt, daß Ähnlichkeit der beiden Wahrnehmungsgegenſtände (d. h. des jetzt und früher Wahrgenommenen) eine conditio sine qua non der Einreihung eines überhaupt Erinnerbaren in den als gegenwärtig »gegebenen« Lebenszuſammenhang iſt. Iſt ſolche Ähnlichkeit in dieſem Sinne reproduktiv wirkſam geworden — und zwar eine beſtimmte qualifizierte Ähnlichkeit, eine Qualifikation, die ſie unabhängig von den Eigenſchaften ihrer Träger hat —, ſo mag, ja muß für die Wiederholung der ſchon ſtattgehabten Aſſoziation (das Wort als Bezeichnung eines Vorganges genommen) auch eine Dispoſition angenommen werden. Aber daß ſolche »Aſſoziationsdispoſition« nicht das mindeſte zu tun hat mit der verkehrten Lehre, die umgekehrt die Aſſoziation ſelbſt durch myſteriöſe Dispoſition von Wahrnehmungen und Vorſtellungen erklären und ihre »Möglichkeit« begreifen will — das iſt wohl ſelbſtverſtändlich. Wir können das, was Ähnlichkeit erklären kann, auch ſinnäquivalent in anderer Form ausdrücken: Sie kann an faktiſchen, mittelbaren Erinnerungsgehalten, die einem Individuum im Augenblick ſeiner jeweiligen Gegenwart gegeben ſind, erklären, daß es gerade dieſen und nicht jenen Gegenſtand von all jenen Gegenſtänden, die es wahrnahm und erlebte und die im Erinnern reproduzibel ſind, faktiſch jetzt erinnert. Sie erklärt inſofern die Auswahl, die im Spielraum der Sphäre unmittelbaren Erinnerns durch mittelbares Erinnern getroffen wird.

Auch hierzu aber bedarf es eines Zuſatzes: Das Ähnlichkeitsprinzip erklärt — eben da es auf einem einſichtigen Weſenszuſammenhang beruht und ein echtes »Prinzip« iſt, und keine induktive Regel, die aus Beobachtung ſtammt — niemals für ſich allein irgendein konkretes Geſchehen. Es iſt ja ein Prinzip der gegenwärtigen Bewußt-werdung der Erlebniſſe der Vergangenheit, nicht eine Regel, die aus dem abgeleitet wäre, was da gegenwärtig bewußt iſt. Nach ihm, ihm gemäß, vollzieht ſich das mittelbare Erinnern; d. h. es iſt ein Prinzip der Bildungs-weiſe des mittelbaren Erinnerns ſelbſt. Was es daher allein ſein kann, iſt allein die Angabe einer einzigen, aber notwendigen und gleichwohl nicht hinreichenden Bedingung für das, was nun faktiſch erinnert wird. Nur eine conditio sine qua non, eine ganz allgemeine Bedingung, ohne welche die Einreihung eines früher erlebten Gegenſtandes in den gegenwärtigen Lebenszuſammenhang durch mittelbare Erinnerung nicht möglich iſt, ſtellt es dar. Das iſt ſchon daraus klar, daß die *Ähnlichkeiten* des wahrgenommenen Gegenſtandes – reſp. des jetzt erlebten pſychiſchen Erlebniſſes in innerer Wahrnehmung bei Erinnerung an Pſychiſches – mit früher Wahrgenommenem und Erlebtem ſowohl *qualitativ* als *graduell* untereinander ganz verſchieden und an Zahl *unermeßliche* ſind. Erſt mit Hinzunahme *aller* beſonderen Qualitäten und Richtungen der Akte, die im Erinnern eines Individuums ſich abſpielen, ſeiner Aktrichtungen von Liebe und Haß, von Intereſſe und in letzter Linie aller Arten geiſtiger und ſenſoriſch-funktioneller, aktiver und triebhafter Aufmerkſamkeit – die hier nicht geſchieden ſeien –, die ihrerſeits wieder hindurchgreifen durch die Scheidungen von Wahrnehmen, Erinnern und Erwarten, kann aus der Sphäre, die jene conditio sine qua non der Ähnlichkeit als Reproduktionsbedingung ſetzt, das faktiſch Erinnerte verſtändlich gemacht werden. Doch ſei darauf hier nicht weiter eingegangen.

Doch nicht nur eine »Reproduktionsbedingung« für mittelbare Erinnerung, ſondern eine gleich urſprüngliche Bedingung der *Determination* für mittelbare Erwartung iſt das »Ähnlichkeitsprinzip«. Was in unmittelbarer Erwartung gegeben iſt – ſelbſtverſtändlich »als« zukünftig – bedarf keiner *Determination*, ſowenig wie das in unmittelbarer Erinnerung Gegebene einer Reproduktion bedarf. Die Determination überhaupt aber iſt ein genau ſo *urſprünglicher*, auf unmittelbar Erlebtes und auf Weſenszuſammenhang zwiſchen ſolchem zurückgehender Begriff wie die Reproduktion. Es wäre alſo völlig irrig, die determinierend erlebte »Kraft«, die ein unmittelbar in der Erwartung Gegebenes hat, z. B. für *jetzt* auftauchende Vorſtellungen, für Triebimpulſe und Willensakte uſw., die z. B. der im Vorfühlen gegebene *Wert* eines Projekts des Wollens für mein jetziges Tun hat – eine der Arten unmittelbaren, nämlich fühlenden Erwartens von etwas – auf eine vorangängige Reproduktion zurückzuführen.

Vielmehr »gehört« zu jeder Erwartung eine Wahrnehmung desſelben Gegenſtandes, zu einer »mittelbaren« außerdem eine ſolche Wahrnehmung, die einer unmittelbaren Erwartung desſelben Gegenſtandes in der Zeitordnung folgte – durchaus aber keine Erinnerung an dieſe Wahrnehmung, reſp. an ihren Gegenſtand, oder gar eine Reproduktion dieſer Wahrnehmung. Bin ich z. B. jetzt frühmorgens ſchlecht aufgelegt und unfähig, etwas Beſtimmtes zu tun, weil ich nachmittags 6 Uhr eine Vorleſung über formale Logik zu halten habe – ein Beiſpiel von W. James –, ſo determiniert der Gegenſtand der unmittelbar erwarteten 6 Uhr-Vorleſung meinen gegenwärtigen Gemütszuſtand; nicht alſo determiniert ihn eine Erinnerung an die letzte Vorleſung[1]; oder eine Vorſtellung des Inhalts, daß ich dieſe Vorleſung zu halten habe. Es gibt eben unmittelbare Erwartung – ganz unabhängig, ob ſich der Erwartungsgehalt »als« vorgeſtellter, »als« geurteilter uſw. gibt, es gibt auch ſolche *ohne* ſolche beſtimmte Aktqualität. Ob dieſer Tatbeſtand in – vorher gemachte – genetiſche Theorien hineinpaßt, iſt ganz gleichgültig, da ſich »Theorien« eben nach Tatſachen zu richten haben. Nur das ſagt der Weſenszuſammenhang, daß zum unmittelbar Erwarteten eine Wahrnehmung desſelben Gegenſtandes »gehört«. Das iſt in dieſem Falle die Wahrnehmung reſp. das aktuelle Erlebnis der früher gehaltenen 6 Uhr-Vorleſung. Alle »Determinationen« durch von außen geſetzte »Aufgaben«, aber auch ſolche, die der eigene »Vorſatz«, desgleichen die Befehle und Verſprechungen uſw. *unabhängig* von Erinnerung, Reproduktion und Vorſtellung an die Vorkommniſſe ihrer Setzung beſtimmen, ſind prinzipiell der *gleichen* Art: keinerlei Reproduktion ſchiebt ſich zwiſchen ſie und ihre Wirkung! Wie meine Vergangenheit als unmittelbar erinnerte auch unmittelbar in meinen gegenwärtigen Lebenszuſammenhang hineinwirkt, ſo unmittelbar wirkt auch meine »Zukunft« als unmittelbarer Erwartungsgehalt herein. Ich bin z. B. froh, wenn ſie »breit« und »hell« vor mir liegt, und traurig, wenn ſie »eng« und »dunkel« daſteht. Nicht mein gegenwärtiges Gefühl färbt dann den Erwartungsinhalt ſo oder ſo – ſondern dieſer Inhalt mein gegenwärtiges Gefühl. Zu einer mittelbaren Erwartung (in der mir in der Zukunftsſphäre Erwartetes auch noch »als erwartet« gegeben iſt) aber gehört, daß ſich ein früher unmittelbar Erwartetes auch als Wahrnehmungsgegenſtand realiſierte; und es iſt nun die Ähnlichkeit des gegenwärtigen Wahrnehmungsgegenſtandes mit dieſem Gegenſtand früherer Wahrnehmung, welche die *Auswahl* des mittelbar Erwarteten aus dem Spielraum des unmittelbar Erwarteten bedingt – und dies in analogem Sinne wie oben bei der Erinnerung.

Unſer Satz, daß Reproduktion und Determination (im obigen Sinne) evidentermaßen unter der Bedingung der Ähnlichkeit der Gegenſtände der Wahrnehmung und der mittelbaren Erinnerung (und Erwartung) ſtehen, ſcheint nun aber durch alle jene Theorien hinfällig zu werden oder in Frage geſtellt zu ſein, die behaupten, es ſei die Ähnlichkeitsaſſoziation auf die ſogenannte »*Berührungsaſſoziation*« zurückzuführen. Das *Motiv*, das zu jenem Verſuche einer »Zurückführung« Anlaß gab, iſt ein ſehr durchſichtiges: Es iſt nämlich evident undenkbar, für die Ähnlichkeitsaſſoziation einen Korrelatprozeß im Nervenſyſtem und im Gehirn anzunehmen. Denkbar iſt — natürlich — für die ſteigende Einübung einer ſchon vollzogenen Ähnlichkeitsaſſoziation ſolche Prozeſſe anzunehmen, niemals aber für die erſtmalige Stiftung einer Ähnlichkeitsaſſoziation. Es iſt undenkbar — ganz unabhängig vom Maße unſeres poſitiven Wiſſens vom Nervenſyſtem —, da es evident ausgeſchloſſen iſt, daß die Ähnlichkeit zweier Dinge, die ja an die Grundbedingung der Naturkauſalgeſetzmäßigkeit, die Berührung von U und W in Raum und Zeit nicht gebunden iſt, ſelbſt eine Wirkſamkeit äußern oder doch ein ihr ſtreng zugeordnetes mechaniſches Analogon beſitzen könne, das dieſe Wirkſamkeit äußert.[1] Gibt es ſelbſtändige Ähnlichkeitsaſſoziation, ſo iſt dies eben einmal der negative Beweis dafür, daß es ſo wenig wie für Erinnerungsgehalte und für das Erinnern auch für den durch ſie bedingten Wechſel dieſer Inhalte ein mechaniſches Korrelat geben kann und gleichzeitig der poſitive Beweis für unſere Theſe, daß im unmittelbaren Ähnlichkeitserlebnis die — unter Abſehung vom Leibe — beſtehende Einheit und identiſche Gegenſtändlichkeit des in Wahrnehmung und Erinnerung Gemeinten noch ſozuſagen phänomenal durchſcheinend wird, indem doch die Ähnlichkeit von Dingen hier noch unmittelbar wirkſam zu werden vermag, die ſelbſt — oder von denen das eine Ding — nicht gegeben ſind. Es iſt alſo das gleichzeitig mechaniſche und paralleliſtiſche Vorurteil, was Grundmotiv jener »Zurückführung« iſt. Nun iſt aber dieſe »Zurückführung« der Ähnlichkeitsaſſoziation auf Berührungsaſſoziation ſchon aus dem einfachen Grunde irrig, da ſie eine irrige Vorſtellung von Ähnlichkeit vorausſetzt. Sie ſetzt ja eben voraus, es ließe ſich Ähnlichkeit überhaupt und ihrem Weſen nach auf eine teilweiſe Identität und eine teilweiſe Verſchiedenheit der »einfachſten« Teile der ähnlichen Gegenſtände zurückführen. Denn nur unter dieſer Vorausſetzung kann man ſagen: Beſtimmt die aktuelle Wahrnehmung W, deren Gegenſtand G die Merkmale a b c d e habe, die Erinnerung eines Gegenſtandes, deſſen frühere Wahrnehmung W_1 einen Gegenſtand G_1 mit den Merkmalen a b c g h beſaß, ſo iſt es nicht nötig, daß die Ähnlichkeit von G und G_1 als

---

[1] Vgl. auch den Aufſatz: Zur Pſychologie der ſog. Rentenhyſterie in meinem Buche »Abhandlungen und Aufſätze« Leipzig 1915.

---

1) Sehr klar tritt dies Motiv der Zurückführung ſchon in der Darſtellung von H. Ebbinghaus (Grundzüge der Pſychologie, Leipzig, Veit u. Co.), als völlig bewußte »Forderung« (die freilich darum nicht weniger willkürlich iſt) bei H. Münſterberg hervor.

Ganzer für den Eintritt der Erinnerung an G_1 wirkſam werde; es genügt, daß die in G mit G_1 identiſchen Merkmale a b c, die ſich in G_1 mit g h »berühren«, ohne weiteres auch a b c g h = G zur Erinnerung bringen. Dies iſt ja das bekannte Schema der »Zurückführung«, wie es beiſpielsweiſe Lehmann, Ebbinghaus, Münſterberg und andere ausführten.[1] Und es iſt hier – ſoll die Zurückführung ausführbar ſein – ſogar notwendig, daß das »Einfache«, auf deſſen teilweiſer Identität und Verſchiedenheit die Ähnlichkeit beruhen ſoll, irgendwelcher »Berührung« in einem raumzeitlich Mannigfaltigen überhaupt fähig ſei. Dieſe Vorausſetzungen ſind aber nicht nur ungegründet, ſondern weſenhaft ausgeſchloſſen. Ähnlichkeit iſt eben kein ausſchließliches Beziehungsphänomen zwiſchen bloßen »Komplexen«; ſie vermag auch zwiſchen ſtreng einfachen Teilen eines jeden Komplexes noch zu beſtehen oder nicht zu beſtehen. Und wenn es auch innerhalb des Ähnlichen, das innerhalb der Beziehungen von Gegenſtänden, an denen ſich das Weſen der Ähnlichkeit (etwas Abſolutes wie jedes Weſen) vorfindet –, Steigerungsgrade gibt, alſo »weniger« und »mehr« Ähnlichkeit, ſo gibt es doch kein bloß quantitatives Verhältnis zwiſchen dem Ähnlichen als Weſenheit und dem Enthaltenſein identiſcher und verſchiedener Teile in zwei Komplexen. Und ebenſowenig iſt das identiſche a b c – in jenem Schema – einer »Berührung« fähig. Denn wer ſähe nicht, daß hier die Identität doch gar nicht zwiſchen den (a b c) des Gegenſtandes G_1 und den (a, b, c) des Gegenſtandes G beſteht, die vielmehr doch ſowohl zeitlich als durch ihre Zugehörigheit zu G und G_1 verſchieden, im äußerſten Falle alſo nur gleich ſind – ſondern daß ſie allein beſteht bezüglich den Begriffsgegenſtänden »das a«, »das b«, »das c«, die genau wie »die Zahl 3«, »das Rot« doch nur zeitloſe ideale Gegenſtände, d. h. echte »Spezies« (im Huſſerlſchen Sinne) ſind, von denen es eo ipſo ſinnlos iſt, eine »Berührung« in einem zeiträumlich Mannigfaltigen auszuſagen. Merkwürdig genug: Gerade dieſe hypernaturaliſtiſche Theorie verfällt hier jener Verdinglichung der Spezies, die das Weſen gerade – des falſchen Platonismus ausmacht! Gewiß iſt jene »Zurückführung« zuweilen auch mit falſchen Gründen beſtritten worden. So ſagte man, es ſei, wenn ich mich angeſichts eines Baumes in einem ſchönen Garten Adams und Evas erinnere, doch zunächſt notwendig, daß ich mich auf Grund der Ähnlichkeit zuerſt des Baumes im Paradieſe erinnere, da ja deſſen »Vorſtellung

---

1) Vgl. gegen dieſe Verſuche auch Otto Selz »Über die Geſetze des geordneten Denkverlaufs«, Stuttgart 1913, beſ. II. Abſchnitt.

zunächſt reproduziert werden« müſſe, wenn Adam und Eva auf Grund von »Berührung« erinnert werden ſollen. Denn nur mit dem Baume im Paradieſe gäbe es hier »Berührung« und nicht mit dem geſehenen Baume (Höffding). Hier iſt es offenbar die Annahme jenes falſchen Reproduktionsbegriffes, der ein myſteriöſes »Wiederkehren« der Vorſtellung der früheren Wahrnehmung oder die Erregung einer »Dispoſition«, die jene zurückgelaſſen hat, vorausſetzt, was dieſe Argumentation veranlaßt. Sieht man nun ein, daß es ſolche myſteriöſe Wiederkehr nicht gibt, daß die Wahrnehmung weder wiederkehrt noch durch ſie eine »Dispoſition« exiſtiert, ſo kann man eine, die Berührung hier vermittelnde Ähnlichkeitsaſſoziation überhaupt für unnötig halten und meinen, es ſei eben das Identiſche in beiden »Bäumen«, das durch Berührung jene Erinnerung wachruft. Aber eben nicht ſolche myſteriöſe Annahmen (die vom Glauben an Geſpenſter nur dem Grade, nicht der Art nach verſchieden ſind), ſondern die klare Einſicht der Unreduzierbarkeit von Ähnlichkeit auf Identität und Verſchiedenheit einfacher Teile ſchließt jene Reduktion weſensmäßig aus. Auch die mittelbare Erinnerung an einfachſte Teile eines wahrgenommenen oder vorgeſtellten Gegenſtandes fordert Ähnlichkeit mit den einfachſten Teilen des aktuell Gegebenen. Mag man die Geſamtähnlichkeit zweier Komplexe, z. B. zweier Geſichter, wie immer analyſieren — worein man ſie allein analyſieren kann, das ſind immer wieder nur Teilähnlichkeiten, die ſich unmittelbar mit ihren Fundamenten in den jeweiligen Teilen oder Teilgegenſtänden der komplexen Geſamtgegenſtände geben. Erſt die Teilähnlichkeiten (die natürlich nicht Ähnlichkeiten der Teile ſind) führen durch die Vermittlung der ihnen weſenhaft zugehörigen »Fundamente« zu den Teilen der Gegenſtände, deren Ähnlichkeit die Ähnlichkeit der Geſamtgegenſtände ausmachen. Immer müſſen dabei die Teilähnlichkeiten erblickt ſein, ſoll es zu einer Faſſung der ähnlichen Fälle kommen.[1] Keine denkbare Analyſe aber führt von Geſamtähnlichkeit auch nur auf Selbigkeiten und Unſelbigkeiten — geſchweige gar auf Identität und Verſchiedenheit von Teilen. Es beſteht indes nun aber gleichwohl ein für das Verhältnis von Berührung und Ähnlichkeit wichtiger Weſensunterſchied darin, wie Ähnlichkeit zwiſchen Gegenſtänden einmal Bedingung für mittelbare Erinnerung und die zu ihr gehörige Reproduktion, ein andermal ſchon Bedingung für die Dingerfaſſung eines konkreten Dinges ſelbſt wird. Beachten wir: Vermöge der Tatſache, daß Ähnlichkeiten unabhängig von den Gegenſtänden (Trägern) erfaßbar ſind, die ähnlich ſind, erſt recht unabhängig von irgend einer möglichen Angabe, worin (d. h. in welchen Teilen der Gegenſtände die Ähnlichkeit beſteht) und auch verſchiedene *Ähnlichkeiten* ſo erfaßbar ſind (z. B. die drei Ähnlichkeiten des Geſichtes A zum Geſichte B, des Geſichtes A zum Geſichte C, des Geſichtes B zum Geſichte C auch als untereinander verſchieden ſchon in ſich ſind, und nicht erſt auf Grund der verſchiedenen Paare der Gegenſtände, ſo daß wir ſogar ſehr häufig die Verſchiedenheit eines Geſichtes von einem anderen erſt auf Grund der verſchiedenen Ähnlichkeit beider zu einem dritten, bei Schwanken, ob es wohl derſelbe Menſch iſt, erkennen), — vermöge dieſer Tatſachen gibt es auch noch zwiſchen Ähnlichkeiten ſelbſt noch Ähnlichkeit, die ſich nicht in größere oder kleinere Ähnlichkeit aufteilen läßt. Die Gegebenheitsweiſe dieſes Phänomens beſteht (nach früher Geſagtem) darin, daß der in Wahrnehmung und *unmittelbarer Erinnerung* als ſelbig gemeinte Gegenſtand in zwei *Totalakten* denſelben Wahrnehmungsgehalt beſitzt, aber verſchiedene Ringe unmittelbaren Erinnerungs- und Erwartungsgehalts um ihn herum, die beiden Totalakte A und B ſelbſt aber noch (im unmittelbaren Erinnern des Gehaltes von A bei B) geeint ſind. In den, die beiden Totalakte umſpannenden Akt haben wir dann nur einen, als denſelben gemeinten Gegenſtand und doch bei völliger phänomenologiſcher Analyſe der vier Partialakte (erſter Wahrnehmungsakt und erſter unmittelbarer Erinnerungsakt, zweiter Wahrnehmungsakt und zweiter unmittelbarer Erinnerungsakt), vier Teilgegenſtände (nicht Gegenſtandsteile!) dieſes einen Gegenſtandes (eo ipſo auch jedes ſeiner Teile), zwiſchen denen ähnliche Ähnlichkeiten beſtehen und beſtehen müſſen. Bietet uns der Gegenſtand in beiden Totalakten ſo verſchiedene »Anſichten« dar, ſo ſind dieſe dann noch in zwei verſchiedene unmittelbare Ähnlichkeitsphänomene zu analyſieren. Dieſer Fall und nur dieſer darf »*Aſſimilation*« im Unterſchied von *Aſſoziation* in ſtrengem Sinne heißen — deren Weſen es alſo iſt, daß uns bei ihrem Stattfinden nur *ein*

---

[1] Auch die Selbigkeiten als unmittelbare Phänomene und das »Verſchiedenſein von«, beſſer die Unſelbigkeiten geben der Feſtſtellung der Identität des Gegenſtandes oder der Verſchiedenheit der Gegenſtände voran als ihre anſchaulichen Fundamente. Und nur die Weſenszuſammenhänge beſtehen hier: Wo Selbiges, da auch identiſcher Gegenſtand. Wo Unſelbigkeit, da auch Verſchiedenheit von Gegenſtänden. Wo Teilähnlichkeit, da auch ähnliche Teile. Desgleichen die Weſenszuſammenhänge: Mit aller Ähnlichkeit ſind Fundamente gegeben, vermöge deren Gegenſtände ähnlich ſind. Mit aller Verſchiedenheit von Ähnlichkeiten ſind verſchiedene Fundamente gegeben. Alle Fundamente gehören zu Gegenſtänden. Dagegen wäre es z.B. grundirrig zu ſagen: Verſchiedene Ähnlichkeiten forderten auch verſchiedene ähnliche Gegenſtandspaare.

Gegenſtand, nicht wie bei mittelbarer Erinnerung und Erwartung zwei Gegenſtände intentional gegeben ſind. Aſſimilation iſt alſo auf Aſſoziation von Elementen unzurückführbar und ſetzt – ſelbſtverſtändlich die Dingheit, deren Erfaſſung ſich – wie wir ſahen – in Wahrnehmung, unmittelbarer Erinnerung und Erwartung konſtituiert, alſo auch ſchon in *jedem* der beiden Totalakte voraus.[1] Sie iſt weder auf eine Ähnlichkeitsaſſoziation der einfachen Elemente oder Teile noch auf eine Berührungsaſſoziation der Teile zurückzuführen; denn was ſich durch Ähnlichkeit aſſimiliert, ſind »Teilähnlichkeiten«, *nicht* aber ähnliche Teile.

Beachten wir nun die Frage: Unter welchen konſtitutiven Bedingungen wird »Berührungsaſſoziation« möglich? Doch zuerſt: Was iſt »Berührungsaſſoziation«?

Das Prinzip beſagt: Was an Gegenſtänden »*zuſammen*« erlebt iſt, hat bei Gegebenheit eines dieſer Gegenſtände die Tendenz, die Erinnerung an die anderen hervorzurufen. Aber was beſagt dies »Zuſammen«? Iſt es ſoviel wie »gleichzeitig« und in »unmittelbarer Folge«? Iſt es eine Beſtimmung des Erlebens oder der erlebten Gegenſtände? Soll zeitliche »Berührung« dabei einen Vorrang vor räumlicher haben? Iſt der Satz eine empiriſche Regel oder ein einſichtiges Prinzip? Wie verhält es ſich dann zum Ähnlichkeitsprinzip?

Da wir im Gegebenen innerer Anſchauung überhaupt eine objektive Zeit ſo wenig wie einen objektiven Raum finden, ja ſelbſt ein bloßes Außereinander überhaupt (mit ſeinen Qualitäten des Neben- und Nacheinanders) erſt *in* der Gegebenheit »Leib«, als des jeweiligen »Jetzt hier«, ſo hat das »*gleichzeitig*« und in »unmittelbarer Folge« für uns zunächſt – für dieſes Gegebene – keinen Sinn. »Zuſammen« iſt an erſter Stelle »im Bewußtſein« das und nur das, was zuſammen-erlebt iſt, d. h. was in *einem*, einen einheitlichen Akt innerer Anſchauung gegeben iſt. Dies kann alles

---

[1] Die Seinsform des Dinges kann daher – ſelbſtredend – nie auf Aſſoziation (wie D. Hume will), nie auf einen Erwartungszuſammenhang oder auf »Wahrnehmungsmöglichkeiten« oder ein »Geſetz von Erſcheinungen« uſw. zurückgeführt werden; ebenſowenig aber auf Aſſimilationen früherer Wahrnehmungsgehalte und deren Reproduktionen zu gegebenen Gehalten. Vielmehr iſt die phänomenale Selbigkeit des Dinges, von deſſen ſenſuellen Wahrnehmungsgehalten man ſagt, ſie aſſimilierten ſich mit früheren ſenſuellen Gehalten, die Vorausſetzung, um von Aſſimilation – ſinnvoll – zu reden. Vgl. hierzu neuerdings auch W. Specht: »Zur Phänomenologie und Morphologie der pathologiſchen Wahrnehmungstäuſchungen« (II), Zeitſchrift für Pathopſychologie II, 4, S. 516.

Mögliche ſein: Gleichzeitiges und Ungleichzeitiges, ein jetzt Wahrgenommenes und ein Erlebnis vor zehn Jahren. In der *äußeren Anſchauung* iſt ſtets ein Außereinander da – aber ſeinem Weſen nach nicht gebunden an das Jetzt-hier eines Leibes, und »zuſammen« iſt in einem ſolchen Akte (äußerer Anſchauung) wieder Alles in dieſes Mannigfaltige irgendwie Gedachte oder Vorgeſtellte – nicht nur Gleichzeitiges oder ſich raumzeitlich Berührendes. Erſt mit der Setzung eines Leibes, zu dem *weſensmäßig* ein Jetzt-hier gehört, und dem Nebeneinander ſeiner Teile, dem Nacheinander der leiblichen Senſationen im Ganzen ſeines Außereinander, gewinnt es einen Sinn zu ſagen, es ſei Einiges als gleichzeitig in unmittelbarer Folge oder ſich räumlich berührend, – ſagen wir, da all dieſe Fälle als Spezialfälle darin enthalten ſind, es ſei Einiges ſich in einem »Außereinander berührend« auch dem »Bewußtſein von« gegeben. Dann iſt ſo gegeben Alles (als Teil des dem Bewußtſein überhaupt Gegebenen), was noch als unmittelbar wirkſam auf den Leib erlebt iſt, und hierdurch ſeinem Jetzt-hier zugeordnet. Eine *Scheidung von Raum und Zeit* oder auch nur Räumlichkeit und Zeitlichkeit ſteckt hierin noch nicht; daher auch keine Scheidung von räumlicher und zeitlicher Berührung.[1] Die Scheidung von Räumlichkeit und Zeitlichkeit iſt erſt durch die verſchiedene Orientierung zweier Elemente außerleiblicher-phyſiſcher Phänomene gegeben – inſofern dieſe als räumliche umkehrbar, als zeitliche unumkehrbar ſind in Bezug auf die leibliche Jetzt-hier-Gegebenheit – eine Scheidung, die natürlich auch für den Leib-Körper ſelbſt vorausgeſetzt iſt.[2] Die »Berührung«, um die es ſich bei der Berührungsaſſoziation handelt, darf daher weder durch räumliche Berührung noch durch zeitliche Berührung beſtimmt werden; auch nicht durch »Gleichzeitigkeit«, ein Begriff, der Raum und Zeit als geſchieden vorausſetzt und nur das Verhältnis von Raumpunkten zur Zeit bezeichnet; darum auch nie Fundament für die Idee der Räumlichkeit ſein kann, als wäre Raum eine »Art des Gleichzeitigen« (Leibniz). Gerade das iſt ihr weſentlich, daß dieſe Berührung Berührung im bloßen Außereinander iſt, deſſen ſich berührende Elemente den Charakter als Raum- oder Zeitpunkte noch annehmen können (als variable Beſtimmungen), und deren »Berührung« noch die variablen Beſtimmungen eines Nach- und eines Nebeneinander gewinnen können, ohne ihn aber von Hauſe aus zu beſitzen. Das Bewußtſein von Räumlichkeit und Zeitlichkeit innerhalb des Gegebenen äußerer Anſchauung überhaupt, und das Verſchiedenheitsbewußtſein ihrer, ſetzt das Prinzip der Berührungsaſſoziation alſo bereits voraus. Berührungsaſſoziation iſt alſo durchaus nicht die bloße Folge davon, daß der Leib ein Körper wie ein anderer Körper in Raum und Zeit wäre (und von derſelben Gegebenheitsweiſe) und die anderen Körper eben auf ihn einwirkten, hierbei aber räumliche Berührung der ihn treffenden Reize mit ihm und zeitliche Berührung der Reizvorgänge mit ſeinen innneren Vorgängen ſtattfände. Bindet man alle Bewußtſeinstatſachen von Hauſe aus an ſolche Reize und ihre Nachwirkungen im Körper (ſei es im Sinne der Kauſalität oder eines ſog. Parallelismus), ſo wird das Prinzip der Berührungsaſſoziation zu einer willkürlichen Definition, die weder wahr noch falſch ſein kann.[1] Bewußtſein von Räumlichkeit und Zeitlichkeit ſteht alſo mit Leiblichkeit, ſteht mit einem »Jetzt-hier« überhaupt in Weſenszuſammenhang und iſt durchaus kein Gehalt eines »reinen tranſzendentalen Bewußtſeins«. Für Gott exiſtierte dieſe Schwierigkeit nicht. Selbſtverſtändlich bleibt das Bewußtſein von ihr darum doch für alle poſitive Wiſſenſchaft, für alle Sinnesphyſiologie und Sinnespſychologie abſolut unerklärlich; denn aller Verſchiedenheit der Sinnesfunktionen und ihren möglichen Gehalten geht dieſe Gegebenheit ebenſo vorher und alle in ihr waltenden Weſenszuſammenhänge (darunter auch alle mögliche Wiſſenſchaft von Räumlichkeit, alſo die geſamte Geometrie) wie natürlich erſt recht den für die Funktionsgeſetze wieder zufälligen Sinnesorganen die ja bereits als Körper dies Alles vorausſetzen. Der Leib ſelbſt aber iſt nicht »in« Raum und Zeit, ſo wie es die Körper

---

[1] Es iſt irrig, die zeitliche Mannigfaltigkeit die räumliche fundieren zu laſſen, wie es z. B. für ſeine Lehre von dem Erwerb der Raumanſchauung Berkeley, wie es in metaphyſiſcher Form Leibniz verſuchten, wenn jener erſt in der Umkehrbarkeit einer Folge von Eindrücken eine Linie gegeben ſein läßt, dieſer aber (in metaphyſiſcher Form) die »extenſion« erſt durch »quelque choſe, qui s'étend« gewinnen läßt. Auch Kants Lehre, es ſei alles Mannigfaltige »zunächſt« als ein ſolches des »inneren Sinnes« in der Zeit gegeben, auch die Punkte einer Linie alſo zuerſt in zeitlichen Folgen der ſie faſſenden Akte, teilt dieſen Irrtum. Es iſt aber nicht minder irrig, das zeitliche Nacheinander von der räumlichen Mannigfaltigkeit fundiert ſein zu laſſen, wie es im Sinne der Konzeptionen des Descartes und Spinoza liegt und wie es neuerdings H. Bergſon verſuchte, der den Raum für das *einzige* homogene Milieu erklärt, und Zeit, die im Gegenſatze zu ſeiner durée ein Außereinander der Teile enthält, erſt auf Grund des gegebenen Raumes verſtehen will.

[2] Desgleichen eine Scheidung des Bewegungsphänomens vom Veränderungsphänomen auf Grund des ſie beide fundierenden »Wechſelphänomens«.

---

1) So bei den Feſtſetzungen, die Münſterberg in ſeiner Pſychologie getroffen hat. Aber »Feſtſetzungen« ſind eben Sachen, die jenſeits von wahr und falſch liegen.

weſenhaft ſind. Er iſt vielmehr weſenhaftes Bezugszentrum von Raum und Zeit und aller Berührungskauſalität darin (die an Ausdehnung mit dem Weſen der formalen mechaniſchen Kauſalität zuſammenfällt). Gleichwohl iſt der Leib nicht nur extenſiv, ſondern auch im ſelben Außereinander wie die außerleiblichen phyſiſchen Phänomene enthalten und allen den reichen Geſetzmäßigkeiten der Wiſſenſchaften und Prinzipien unterworfen, die für materiale Mannigfaltigkeiten ſolcher Art gelten und auf die hier nicht weiter einzugehen iſt.[1]

Das Bewußtſein von einem »Nacheinander« unſerer Erlebniſſe (und einem »Nebeneinander«) iſt für die Begriffe der Zeitfolge und der Raumlinie alſo weſenhaft vorausgeſetzt, da ſich in ihm die Faſſung jener Gegenſtände konſtituiert. Es iſt alſo eo ipso z. B. niemals das Bewußtſein von einem Nacheinander aus ſolcher Zeitfolge von Bewußtſeinserlebniſſen irgendwie abzuleiten, wie ſie die empiriſche Pſychologie vorausſetzen muß. Wohl aber iſt dies eigenartige »Bewußtſein von« noch phänomenologiſch zu klären. Dieſe Klärung gibt ſich aus früher Geſagtem. Das Phänomen des Nacheinander von Erlebniſſen ergibt ſich, indem wir im ſelben Totalakt des inneren Bewußtſeins »denſelben« Gegenſtand, der in Wahrnehmung und unmittelbarer Erinnerung und Erwartung gegeben iſt, von einem wahrgenommenen zu einem unmittelbar erinnerten, reſp. von einem unmittelbar erwarteten zu einem wahrgenommenen »werden« ſehen, wobei das Selbigkeitsbewußtſein beharrt. Wir ſehen ſo ſeinen Wahrnehmungsgehalt »vergehen« und ſeinen unmittelbaren Erinnerungsgehalt erſtehen – und dies ohne jede Veränderung des Gegenſtandes, ſondern bei evidenter Selbigkeit des Gegenſtandes. Sein Wahrnehmungsgehalt »wird« ſo – und zwar in jeder unteilbaren Phaſe, die wir aus ſeiner Wahrnehmung irgendwelcher objektiver Dauer herausgreifen –, alſo in jedem punktuellen Moment der objektiven Zeit, zum Gehalt unmittelbarer Erinnerung. Dieſes »Nacheinander« alſo wäre gegeben, auch wenn ſich Nichts außer uns oder in unſerem

---

1) Siehe hierzu die Abſchnitte zur Grundlegung einer Phänomenologie der Biologie in meinem in kurzem erſcheinenden Buch über Phänomenologie und Erkenntnistheorie. Hierzu gehört (mit Sicherheit) formal die Mengenlehre und die Funktionstheorie, material gewiſſe Prinzipien, die einer philoſophiſch richtig fundierten, auf dem Relativitätsprinzip ruhenden Phyſik zugrunde liegen und in der nur »Weltpunkte« und »Weltlinien« – im Sinne von Minkowsky – vorausgeſetzt ſind. Außerdem aber völlig unableitbare, rein biologiſche Prinzipien, die unabhängig von den uns bekannten irdiſchen Lebeweſen für alles Lebendige gelten, – da ſie im bloßen Phänomen des Lebendigen gründen.

Leibe »veränderte«, und iſt Vorausſetzung jeder Veränderungserfaſſung.

Es wird nun hieraus aber auch klar: In *jedem* einheitlichen Bewußtſeinsakt, nicht erſt in einer Mehrheit ſolcher, iſt die evidente Einſicht mitgegeben, daß das in ihm Gegebene Teilglied eines Stromes iſt, der in einer Richtung dahinfließt und weder nach der Erinnerungsrichtung, noch nach der Erwartungsrichtung abgeſchloſſen iſt, und in deſſen »Nacheinander« ſich jeder beſondere Inhalt eines Gehaltes innerer Anſchauung konſtituieren muß. Das *Stromphänomen* – die Vorausſetzung dafür, daß nun auch ſekundär die Erlebniſſe als Vorgänge in die objektive Zeit, in der mit allen anderen Körpern auch der Leib-Körper iſt, eingeordnet werden können – iſt alſo nie ſelbſt auf irgendeine Art »Syntheſe« oder gar Aſſoziation von Gehalten einzelner Bewußtſeinsakte zurückzuführen, ſondern iſt in *jedem* möglichen Gehalt evident mitgegeben. Daß jedes meiner Erlebniſſe ſolchem Strome, und daß es einem unteilbaren Strome angehört, das ſagt nicht induktive Erforſchung von dieſem Strominhalt, ſondern iſt in jedem Erlebnis evident mitgegeben, das ich als das meine weiß. Nicht alſo, daß es in einem Strome enthalten iſt, deſſen Glieder einen realen oder ſonſtigen Zuſammenhang darſtellen, macht es zum Erlebnis eines beſtimmten Ich, ſondern da es dieſes beſtimmten Ichs Erlebnis iſt, *muß* es auch einem ſolchem Strome angehören. Die Akte aber, in denen das Erlebnis er-lebt gegeben iſt – gehören in keiner Weiſe dem Stromgehalt an. Nur das gelebte Leben – nicht das Erleben dieſes Lebens – iſt »im Strome«. Dieſer Strom aber als eine Form dieſes Erlebens der Icherlebniſſe gehört weſenhaft zum Leibe und nicht zum Ich ſelbſt.[1]

»Aſſoziation nach Ähnlichkeit« und »Aſſoziation nach Berührung« ſind erſtens alſo beide in Weſensabhängigkeit davon, daß ein *Leib* mit dem Ichindividuum in Weſenszuſammenhang ſteht. Und was ſich uns empiriſch als »Aſſoziation« darſtellt, als Verbindung vorher geſchieden gedachter Einheiten, das iſt – phänomenologiſch angeſehen – im Prinzip nur eine fortwährende *Wiederherſtellung* der urſprünglichen Einheit des Ich und des puren »Ineinander« ſeiner Erlebniſſe; jener Einheit im Ineinander, die – gleichſam und im Bilde geſagt – erſt durch die verſchiedenartige Bedeutung, welche die Icherlebniſſe für eine jeweilige Leibgegenwart beſitzen, zerteilt und zerbrochen worden iſt. Und eben darum ſind beide Prinzipe nicht Regeln, die an den beobachtbaren und induzierbaren Erlebniſſen feſtgeſtellt würden, ſondern Bedingungen der Beobachtung von pſychiſchem Erlebten und Bedingungen einer induktiven Erfahrung von ihm. Sie ſind Weſensbedingungen davon, wie einem leiblichen Weſen ſein Ich und deſſen Erlebniſſe allein zur Gegebenheit kommen kann, nicht aber Bedingungen dieſes Ich und ſeiner Erlebniſſe ſelbſt.

---

[1] Die Ichakte dürfen als unzeitliche Akte auch nicht als punktuell angeſehen werden; denn ein Zeitpunkt ſetzt bereits die Gegebenheit eines unendlichen zeitlichen Abfluſſes voraus. Wohl aber haben ſie, in ihren allgemeinen Weſenheiten angeſehen, noch eine Ordnung des Urſprungs in die Zeit hinein und als Akte einer konkreten Perſon (reſp. als Ichakte eines konkreten Ich) noch eine konkrete Urſprungsordnung »in die Zeit hinein«, die ſich weſenhaft als Zeitlage ihrer Gehalte darſtellen muß.

Aber ſie ſind es in verſchiedener Weiſe, und damit kommen wir auf das Verhältnis von Ähnlichkeitsaſſoziation und Berührungsaſſoziation zurück. Wir hatten bisher nur gezeigt, daß ſich das Ähnlichkeitsprinzip nicht auf jenes der Berührung zurückführen läßt. Nun iſt von einer »Zurückführung« des Berührungsprinzips auf das der Ähnlichkeit aber ebenſowenig eine Rede.[1] Wohl aber kann gefragt werden, ob es eine Berührungsaſſoziation zwiſchen Gehalten, die nicht ſchon durch Ähnlichkeitsaſſoziation ihrer ſie umfaſſenden Bewußtſeinseinheiten bedingt iſt, geben kann.

Gehen wir davon aus, daß die Berührung von Gegenſtänden, die bei der Berührungsaſſoziation zur Reproduktionsbedingung wird, einmal davon abhängig iſt, daß die Gegenſtände in einem Bewußtſeinsakt gegeben waren (ſei es vorgeſtellt oder nur gemeint, oder der eine vorgeſtellt oder wahrgenommen und der andere nur ge-

---

1) Man beachte, daß David Humes Verſuch, die Raumvorſtellung auf ein Moſaik qualitativer Empfindungsinhalte zurückzuführen, auch den Verſuch enthält, Berührung im Raum auf Ähnlichkeit zurückzuführen. Jeder dieſer qualitativen Punkte hat ſeine Extenſität nur als Beſtimmung ſeiner Qualität nach dem falſchen Satze: »Da, wo keine Farbe oder kein Taſtinhalt, da iſt auch keine Extenſion; oder alle Extenſion iſt durch eine Qualität anſchaulich fundiert«, ein Satz, den Hume mit Berkeley teilt; Berkeley drückt ihn aus mit den Worten: »Keine Ausdehnung ohne Farbe«, im Gegenſatz zu Kants (gleichfalls irrigem) Satz: »Keine Farbe ohne Ausdehnung«. Nur die nicht mehr unterſcheidbare Ähnlichkeit dieſer Punkte ſoll das Phänomen der Homogenität und deren unterhalb des minimum sensibile liegende Kleinheit die Idee des geometriſchen Punktes ergeben, während die Kontinuität einer Linie oder Fläche daraus reſultieren ſoll, daß in der Phantaſie gleichzeitig das Gebilde als Teilinhalt eines größeren, in dem jeder Teil über das minimum sensibile hinauswachſend vorgeſtellt wird, gleichwohl aber wieder als mit dem Ausgangsgebilde identiſch erſcheint. Dasſelbe gilt bei der gleichſinnigen Theorie der Zeit. Auch alle ſpäteren Verſchmelzungstheorien, z. B. jene Herbarts und W. Wundts ſetzen ſolche Reduktion voraus.

meint), und daß ſie zweitens als ſich in einem Jetzt-hier berührend gegeben waren. Es iſt dann dies jedenfalls klar, daß von einem Gehalt eines Jetzt-hier zu einem Gehalt eines anderen Jetzt-hier keine Berührungsaſſoziation je hinübergeleitet werden kann, ſondern dies nur Ähnlichkeitsaſſoziation, bzw. »Verſchmelzung« oder Aſſimilation vermag. Wir müſſen ſehr vorſichtig wiederum ſein, um die »Berührung der Gegenſtände«, die Bedingung ſolcher Aſſoziation iſt, weder unterzubeſtimmen, noch überzubeſtimmen (genau ſo, wie dieſe Vorſicht bei der Ähnlichkeitsaſſoziation geboten war). Es iſt klar: die rein objektive zeitliche Folge oder Nähe der Gegenſtände, ſoweit dieſe auf den Organismus kauſal wirkſam gedacht ſind, genügt nicht, daß bei der Gegebenheit eines der Gegenſtände der andere mittelbar erinnert wird. Ein Gegenſtand A mag einen anderen B wie innig immer räumlich und zeitlich berühren: Iſt B in keinem Sinne perzipiert worden, ſo kann auch die Wahrnehmung desſelben A und derſelbe Gehalt dieſer Wahrnehmung – wenn er möglich wäre – das B nicht zur mittelbaren Erinnerung bringen. Iſt er aber perzipiert worden, ſo iſt es – damit eine Berührungsaſſoziation bei demſelben A möglich werde – nicht nötig, daß ſein Nebeneinander mit B oder ſein Nacheinander zu B in einer beſonderen räumlichen oder zeitlichen Beziehungsanſchauung gegeben geweſen ſei (oder gar ein Urteil darüber ergangen ſei); nur in einem Außereinander eines Jetzt-hier (d. h. einer »Situationseinheit«) muß er nicht nur geweſen, ſondern auch (anſchaulich) gegeben geweſen ſein; es iſt auch nicht notwendig, daß B auch in einem beſonderen Gehalte von Wahrnehmung wahrgenommen geweſen ſei – und darin ſich berührend mit A –; es genügt auch, daß B bloß gemeint oder vorgeſtellt geweſen ſei oder phantaſiert uſw. Auch dieſe Berührungen von Gegenſtänden im Zuſammenerleben ſind eigentümliche, von Fall zu Fall wechſelnde, noch qualitativ verſchiedene Beziehungstatſachen, die nicht etwa durch die Qualitätsperzeption der ſich berührenden Gegenſtände fundiert ſein müſſen. In der Berührung z. B. von Teilen einer Situation, die als Ganzes erlebt wurde, liegen immer qualitativ eigenartige Berührungen vor, die zuſammen eine »Berührungskonſtellation« ergeben, die von der Beſonderheit der ſich in ihr berührenden Gegenſtände unabhängig iſt und deren Wiederkehr auch dieſe konkrete Situation wieder ins Bewußtſein rufen können; nicht in der Erinnerung ſelbſt wird dann das Neben- und Nacheinander dieſer Gegenſtände aufs neue aufgefaßt. Dieſe Eigenarten des »Zuſammentreffens« von Dingen und Vorgängen in der Einheit einer »Situation« innerhalb des Ganzen des jeweiligen »Umweltgehaltes«[1] – nicht aber Identität oder Gleichheit der zuſammentreffenden Gegenſtände – ſie vor allem ſcheinen mir die jeweiligen, noch phänomenalen Ausgangspunkte der Berührungsaſſoziation zu ſein. Sie ſind als erlebte Tatſachen geradezu das anſchauliche Fundament für den Begriff »Berührungsaſſoziation«. Nur durch ſie läßt ſich die Tatſache, daß es Aſſoziation dieſes Weſens gibt, feſtſtellen. Denn wäre Berührungsaſſoziation nur die Aſſoziation eines Gegenſtandes, der früher einen wahrgenommenen in der Wahrnehmung berührte und zudem noch Bedingung mittelbarer Erinnerung – wie wäre es dem Pſychologen möglich, ſolche »Berührung« feſtzuſtellen? Daß der Gegenſtand objektiv neben oder nach dem in der Ausgangswahrnehmung identiſchen noch daſteht oder damals ſtand, das – genügt doch nicht! War er nicht auch irgendwie miterlebt – ſo könnte er ja ebenſogut auf dem Sirius verborgen geweſen ſein. Daß er aber miterlebt war, als ſich berührend mit dem jetzt Gegebenen – kann doch nicht wieder durch Berührungsaſſoziation gegeben ſein! Dies hieße ja: Ich erinnere durch Berührung von A und B bei Gegebenheit von A mich des B; und dieſe Berührung »beſteht« darin, daß ich mich bei A des B erinnere. Man ſieht: die reproduktive Bedeutung der »Konſtellation« läßt ſich nicht auf einen Komplex von Berührungsaſſoziationen zurückführen. Sie bedingt vielmehr die Möglichkeit der Berührungsaſſoziation einzelner Gegenſtände zu Einzelnen! Gegenſtände müſſen alſo innerhalb der Einheit einer Umwelt eines Individuums (und deren »Struktur«) in der elementaren Einheit einer »Situation« bereits enthalten ſein und eine eigenartige Berührungskonſtellation miteinander bilden, ſoll ein ſpäter gegebener Gegenſtand, der als derſelbe wie »damals« gegeben iſt, eine Berührungsaſſoziation mit den anderen, in der Situation enthaltenen Gegenſtänden, beſtimmen.

Was aber iſt es, wovon die Gegebenheit der eine Berührungsaſſoziation ja erſt ermöglichenden Gegebenheit des Konſtellationsbewußtſeins (nicht der »Bewußtſeinskonſtellation«, ein Begriff, der jenes vorausſetzt) ſelbſt abhängt? Es iſt, da die Konſtellation jeder Situationsgegenwart (was immer ihr beſonderer gegenſtändlicher Gehalt iſt) eine einmalige und eigenartige iſt – und alſo nicht erſt »eigenartig« als die eindeutige Folge aus der Natur der in ihr geborgenen Gegenſtände und des von ihnen Erlebten oder deſſen Summe – die Ähnlichkeit dieſer Konſtellationen. Wir behaupten alſo (als Antwort auf unſere Frage): Erſt das Ähnlichkeitserlebnis der Konſtellation eines Jetzthiergehaltes (im raumzeitlich noch unbeſtimmten »Außereinander«) mit der Konſtellation eines früheren Jetzthiergehaltes macht eine »Aſſoziation durch Berührung« möglich. Und inſofern iſt alles mögliche Stattfinden einer »Aſſoziation durch Berührung« durch das Stattfinden einer Ähnlichkeitsaſſoziation bedingt.[1]

---

[1] Umwelt iſt – nach Früherem – das noch als wirkſam auf ein Individuum Erlebte; ihr Gehalt entfaltet ſich in einem Nacheinander von »Situationen«.

Was iſt es nun, was die beiden Aſſoziationsprinzipien noch prinzipiell verſtändlich machen und was mit ihrer Hilfe innerhalb der empiriſchen Pſychologie noch »erklärt« werden kann?

Was zunächſt die Geltungsweite der Prinzipien betrifft, ſo iſt aus dem Geſagten klar, daß ſie keineswegs nur für den »Menſchen« gelten. Auch aller poſitiven Wiſſenſchaft fällt es ja gar nicht ein, dies anzunehman – ob ſie es zwar annehmen müßte, wenn ſie nur durch empiriſche Beobachtung am Menſchen und nicht aus dem Weſenszuſammenhang eines Bewußtſeins und eines Leibes gewonnen ſind. Hätten wir doch dann nicht eine Spur von Recht, ſie z. B. auch für das tieriſche Seelenleben vorauszuſetzen, wie es doch überall – und mit vollem Recht – geſchieht. Faktiſch ſind dieſe Prinzipien einſichtige Sätze, die für alle möglichen Weſen gelten, die eine leiblich-geiſtige Exiſtenz beſitzen. Eben darum aber, weil ſie das ſind, ſind ſie auch ganz unzureichend, irgend ein konkretes ſeeliſches Erlebnis voll verſtändlich zu machen. Denn völlig unabhängig von ihnen bleibt der Sinnzuſammenhang der geiſtigen Akte und ihrer Gehalte, nicht nur der von der allgemeinen Phänomenologie feſtzuſtellende Sinnzuſammenhang der allgemeinen Aktweſen, ſondern auch der Sinnzuſammenhang jedes konkreten Individuallebens, ein völlig ſelbſtändiges Problem. Ja, es bleiben dieſe Sinnzuſammenhänge die Vorausſetzung, unter denen es ſelbſt nur irgendeinen Sinn haben kann, nach Aſſoziationsgeſetzen und deren Anwendung zu fragen. Daß uns die Aſſoziationsgeſetze den Sinngehalt auch nur eines einzigen Aktes ſollten erklären können, oder ſeinen

---

[1] Was wir alſo erſtens entſchieden leugnen, iſt, daß alles Beliebige, was nur objektiv »gleichzeitig« oder »in unmittelbarer Folge« erlebt war – z. B. Muskelempfindungen mit Gedanken an Polygone, Seelenleiden mit Hautjucken uſw. uſw. –, eine Tendenz zur Reproduktion zeige, wenn irgend etwas davon »wieder da« iſt. Abgeſehen von der Unbeſtimmtheit dieſer Reden: Wie völlig unſinnig und aller Erfahrung ins Geſicht ſchlagend iſt eine ſolche Annahme! Was objektiv gleichzeitig erlebt iſt (oder ſich folgend), hat aus dieſem Grunde ſo wenig Tendenz zur Reproduktion als ein nichtwahrgenommenes oder gemeintes Ding, das direkt hinter einer wahrgenommenen Wand ſteht, bei Wiederwahrnehmen dieſer Wand Tendenz »zur Reproduktion« hat.

Zuſammenhang mit einem anderen Sinngehalt, dies iſt alſo evident widerſinnig. Das, was dieſe Prinzipien regeln, das iſt ja immer nur nicht etwa der Gehalt einer inneren oder äußeren Anſchauung, ſondern allein die Gegebenheit eines ſolchen Gehalts in irgendeinem Jetzt-hier unſeres Leibes — oder wie wir auch ſagen können, die Art und Weiſe der Abhängigkeit, welche die bloße Gegebenheit eines einheitlichen Lebensſinnes und die Gegebenheit des Sinnzuſammenhanges ſeines Erlebens — nicht aber dieſe beiden Dinge ſelbſt, vom Leibe beſitzen.

Für alle beobachtende, beſchreibende und erklärende Wiſſenſchaft iſt aber immer ein ganz beſtimmter konkreter Sinnzuſammenhang, ſowie ein beſtimmt organiſierter Leib und Leibkörper vorausgeſetzt. Es muß daher auch jede Beſchreibung und Erklärung dieſer Art bereits von der Vorausſetzung ausgehen, daß erſt eine Superpoſition von Sinn, Sinngeſetzmäßigkeit und Aſſoziation und Aſſoziationsgeſetzmäßigkeit im Gegenſtande der Beobachtung enthalten iſt. Es gibt empiriſch alſo ſo wenig »reine Aſſoziationen«, als es reine Sinnzuſammenhänge gibt, ſondern nur konkrete Tatſachen, die nach beiden Geſichtspunkten hin zu analyſieren ſind und erſt durch eine Superpoſition beider Geſetzmäßigkeiten voll zu begreifen ſind.[1]

---

[1] D.Hume geht von den Prinzipien wie von rein ontologiſchen Axiomen aus und erklärt mit ihnen die Idee des identiſchen Gegenſtandes, des Dinges, der Kauſalität, und zwar reſtlos. Mill ſetzt ſie dem Gravitationsgeſetz an Dignität gleich. (Für Hume iſt das Gravitationsprinzip wie jedes »Naturgeſetz« nur ein Spezialfall der Aſſoziationsgeſetze.) Wundt gibt ihnen eine analoge Stellung wie den Prinzipien der Mechanik, ſchränkt aber ihre Kraft der Erklärung durch ſeine »Apperzeption« bedeutend ein. Andere halten ſie für empiriſche Regeln von nur ſtatiſtiſcher Bedeutung, die ihre Erklärung aus phyſiſchen Geſetzen der äußeren Natur und der Nerven- und Gehirnphyſiologie finden ſollen: Alſo für bloße Derivaterſcheinungen rein phyſiſcher Geſetze. Auch Natorp kommt — Kant im Prinzipe folgend — zu einer ähnlichen Auffaſſung; desgleichen Ebbinghaus und Münſterberg. (Siehe Grundzüge der Pſychologie I.) Dieſe letztere Anſicht iſt eine notwendige, wenn man das Ähnlichkeitsprinzip auf das der Berührung, dieſes aber wieder auf objektiv gleichzeitige, oder unmittelbar ſukzeſſive Reizung des Organismus durch die Gegenſtände der Wahrnehmung zurückführt. Dies aber hält W. Ebbinghaus nicht ab, die Idee des Naturgeſetzes ſelbſt auf unſer vorwiegendes Intereſſe an dem Ähnlichen zwiſchen den ſich folgenden Wahrnehmungsinhalten zurückzuführen (ſiehe Einleitung in die Pſychologie), ſo daß alſo das Ähnlichkeitsprinzip, verbunden mit jenem Intereſſe, auch wieder die Naturgeſetzmäßigkeit erklären ſoll, durch deren Vorausſetzung doch dieſes Prinzip durch die Vermittlung des Berührungsprinzips früher »erklärt« wurde! Bergſon hinwiederum macht den völlig undurchführbaren Verſuch, die Idee der Ähn-

Noch bedeutſamer aber iſt die Frage nach der eigenartigen »Stellung« der ſog. Aſſoziationsprinzipien. Irgendwelche Klarheit beſteht darüber heute nicht. Die Eigenart und Unvergleichlichkeit dieſer Stellung liegt – wie ſich aus dem ſchon Geſagten ergibt – darin, daß die Aſſoziationsprinzipe ebenſo für die auf einen Leib daſeinsrelativer Gegenſtände der äußeren Anſchauung (alſo prinzipiell »phyſiſche Gegenſtände«) wie für die auf einen Leib daſeinsrelativer Gegenſtände der inneren Anſchauung gelten. Will man hierfür einen Namen, ſo könnte man ſie etwa »nooſomatiſche Prinzipien« heißen, um mit dieſer Wortverbindung anzudeuten, daß ſie die Art und Weiſe regeln, wie ſich die Akte des Geiſtes und ihr Gehalt, gleichgültig, ob ſie auf phyſiſche außerleibliche Gegenſtände gehen oder auf pſychiſche Vorgänge und Erlebniſſe eines Ich, einer Leibgegenwart einfügen. Sie ſpielen daher für das Verſtändnis der Gegenſtände und der gegenſtändlichen Struktur der »natürlichen Weltanſchauung« von der Außenwelt genau dieſelbe Rolle, die ſie für das Verſtändnis der natürlichen Seelenanſchauung (d. i. eines Abfluſſes ſeeliſcher »Ereigniſſe« vorbei an einem konſtanten Ich) ſpielen und ſetzen dieſe – da ſie nicht auf Beobachtung und Induktion beruhen – auch nicht voraus. Wohl aber ſind ſie Prinzipe, nach denen die Bildungsweiſe beider Arten natürlicher Anſchauung noch begriffen werden kann. Nennen wir die eigenartige Wiſſenſchaft, die ſich mit den Wechſelbeziehungen von Leib und Umwelt beſchäftigt, »Biophyſik«, die Wiſſenſchaft aber, die ſich mit den Wechſelbeziehungen von Leib und empiriſchem Seelenleben beſchäftigt, »Biopſychologie«, ſo ſind die nooſomatiſchen Prinzipien für beide Wiſſenſchaften als Axiome anzuſehen. Zwiſchen dem Gehalt reiner Anſchauung alſo, wie ſie ein leibloſer »Geiſt« vom Ich und von der Natur beſäße und dem faktiſchen Gehalt der natürlichen Anſchauung eines mit einem Leibe irgendwelcher Organiſation überhaupt verknüpften Geiſtes ſtehen vermittelnd die Aſſoziationsprinzipien. Sie ſind alſo durchaus nicht nur »pſychiſche« Prinzipien, ſondern ebenſo urſprünglich »phyſiſche«; nur gelten ſie nach beiden Richtungen hin nicht für die Sphäre abſoluter Gegenſtände, wie ſie reiner Anſchauung ohne Leib gegeben wären,

---

lichkeit ſelbſt darauf zurückzuführen, daß verſchiedene Komplexe »reiner Wahrnehmung« dadurch, daß ſie die leiblichen Triebe und Bedürfniſſe gleichartig befriedigen, zu identifizieren tendiert werden. Abgeſehen von dieſem Grundirrtum, ſieht aber Bergſon in der ganzen Sache wohl noch am richtigſten. Daß ſich die oben ausgeführte Anſicht mit keiner der hier genannten, ſo weit auseinandergehenden Lehren deckt, lehrt ein Vergleich.

ſondern für die daſeins- und wirkungsrelativen Gegenſtände zu einem Leibe überhaupt.

Wir ſind bei dieſen Fragen, welche das prinzipielle Verhältnis von rein ſeeliſchem Ich und Leib betreffen und die uns ſchließlich bis zur phänomenologiſchen Fundierung der Aſſoziationsprinzipien — alſo an die Schwelle der erklärenden Pſychologie — führten, ſo lange verweilt, weil uns der für die Ethik grundlegende Begriff der Perſon erſt dann ſeine volle Bedeutung erſchließen kann, wenn wir nicht nur (negativ) die für alle Ethik tödlichen Anſprüche der Aſſoziationspſychologie, uns die Einheit der Perſon zu erklären, klar zurückweiſen können, ſondern auch (poſitiv) den Aſſoziationsprinzipien ihren feſt umſchriebenen Sinn und aller Erklärung nach ihnen ihren zwar untergeordneten, aber in dieſer Unterordnung wohlberechtigten Spielraum zuweiſen können. Dies mag zur Rechtfertigung dafür dienen, daß wir die letzten, vom ethiſchen Problemkreis ſcheinbar weit abliegenden Unterſuchungen in einer den Grundfragen der Ethik gewidmeten Unterſuchung aufgenommen haben. Einen letzten Abſchluß gewönne die Rechtfertigung des hier zugrunde gelegten Perſonbegriffes freilich erſt dann, wenn wir in analoger Weiſe, wie dies hier für die nach Aſſoziationsprinzipien erklärende Pſychologie geſchehen iſt, auch die Grundprinzipien und Grundbegriffe einer innerhalb der Sphäre äußerer Anſchauung erklärenden mechaniſchen Naturlehre einer phänomenologiſchen Unterſuchung auf ihre Anſchauungsfundamente hin unterzögen. Doch würde dies den Rahmen dieſer Abhandlung weit überſchreiten und ſoll daher einer anderen Arbeit vorbehalten ſein, die alſo für das hier Vorgebrachte eine ergänzende Bedeutung haben wird.[1] Erſt durch beide Unterſuchungen, die vorſtehende und die letztgenannte zuſammen, wird der volle Nachweis zu erbringen ſein, daß die aſſoziationspſychologiſche Erklärung des ſeeliſchen Seins und die mechaniſche Erklärung der äußeren Naturerſcheinungen — die ja auch hiſtoriſch aus analogen Motiven entſtanden ſind — außer ihren ſonſtigen Vorausſetzungen noch die gemeinſame Vorausſetzung beſitzen: Ein ſolches ſymboliſches Bild der Sachen zu geben, daß nur die unmittelbar durch ein perſönlich-leibliches Weſen beherrſchbaren und lenkbaren Elemente der vollen Anſchauungsgegebenheit hier und dort und die möglichen Zuſammenhänge und Verhältniſſe dieſer Elemente zu unabhängig Variabeln des Seins und Geſchehens reſp. zu »Prinzipien« ſeiner

---

[1] Einer noch in kurzem bei H. Niemeyer zur Ausgabe kommenden Schrift über »Phänomenologie und Erkenntnistheorie«.

Erklärung gemacht werden. Daß mithin die Gegenſtände *beider* Bilder auf eine mögliche Perſon *und* einen möglichen Leib und mögliche vitale Bewegung *daſeinsrelativ* ſind: Alſo auch weder eine dieſer beiden Erklärungsarten noch beide zuſammen genommen *je* imſtande ſein können, auch nur die vital-leiblichen Einheiten, geſchweige gar die Einheiten der Perſonen zu »erklären«; welche *beide* vielmehr die notwendigen Bezugszentren der Gegenſtände jener Bilder ſind.[1]

Nach dieſen, den theoretiſchen Sinn des Perſonbegriffes und ſeiner Stellung betreffenden Unterſuchungen, ohne die auch das Folgende ohne Halt geblieben wäre, wenden wir uns nunmehr der Frage zu, welche Rolle die Perſon als Träger *ethiſcher* Werte ſpiele, zunächſt was in ethiſchen Zuſammenhängen das Wort Perſon überhaupt bedeute.

4. Die Perſon in ethiſchen Zuſammenhängen.

a) Weſen der ſittlichen Perſon.

Suchen wir uns zunächſt ohne Vorausſetzung der eben gegebenen phänomenologiſchen Lehre vom Geiſte zu vergegenwärtigen, was in der Bedeutungsintention des Wortes *Perſon* liegt. Da fallen uns zunächſt zwei Momente auf:

1. Daß das Wort »Perſon« durchaus nicht überall da angewandt werden kann, wo wir Beſeelung, Ichheit oder ſogar auch Bewußtſein vom Beſtand und Wert des eigenen Ich (Selbſtbewußtſein, Selbſtwertbewußtſein) gemeinhin *annehmen*. Beſeelung z. B. kommt auch den Tieren zu, und ohne Zweifel auch eine Ichheit irgendwelcher Art. Gleichwohl ſind ſie keine Perſonen. Gewiß kam es auch vor, daß Tieren z. B. der Prozeß gemacht wurde und daß ſie regelrecht zum Tode verurteilt wurden. Aber bei genauerer Betrachtung finden wir, daß dies und ähnliches unter der Vorausſetzung geſchah, daß entweder das Tier eine verzauberte menſchliche Perſon ſei, oder daß außermenſchliche perſonale Einheiten, z. B. »böſe Geiſter«, ſich durch das Tier äußerten, daß ſie alſo von Perſonen »beſeſſen« ſeien.[2] Aber auch »der Menſch« qua Menſch beſtimmte nie den Umkreis der Weſen, die für Perſonen galten. Es iſt

---

[1] Die weittragenden Folgen dieſes Sachverhalts für die Feſtſtellung der Prinzipien und Grundbegriffe der Biologie, die nur in einer ſelbſtändigen phänomenologiſchen Grundlegung der Erkenntnis der Lebeweſen entwickelt werden dürfen, können hier nicht angedeutet werden. Desgl. nicht die Folgen für die Unterſuchungsart des Freiheitsproblems.

[2] Siehe J. Bregenzers Buch über »Tierprozeſſe«.

vielmehr erſt eine beſtimmte Stufe menſchlicher Exiſtenz, auf die der Perſonbegriff Anwendung findet. Mögen wir auch, nachdem uns das phänomenologiſche Weſen von »Perſon« einmal aufgegangen iſt, den Begriff erweitern und Keime (gleichſam) des Perſonſeins ſchon auf unentwickelten Stufen menſchlichen Seins annehmen (z. B. bei Kindern, Schwachſinnigen uſw.), ſo iſt doch der Ort gleichſam, wo uns das Weſen der Perſon zum erſtenmal aufblitzt, nur bei einer gewiſſen Art von Menſchen, nicht beim Menſchen überhaupt zu ſuchen, eine Art, die allerdings in ihrer geſchichtlichen poſitiven Umgrenzung bedeutend wechſelt. Vollſinnigkeit z. B. im Gegenſatz zum Wahnſinn iſt eine erſte Bedingung. Ich meine dies im phänomenologiſchen, nicht im poſitiv wiſſenſchaftlichen Sinne. Phänomenale Vollſinnigkeit iſt aber da gegeben, wo wir die Lebensäußerungen eines Menſchen ohne weiteres zu »verſtehen« ſuchen im Unterſchiede davon, daß wir ſie uns »kauſal« zu erklären ſuchen. Im »Verſtehen« iſt uns niemals der Tatbeſtand als Sachverhalt gegenwärtig, daß pſychiſche Prozeſſe im Anderen ablaufen, die Urſachen haben und von denen die Lebensäußerungen »Wirkungen« ſind. Weſentlich vielmehr iſt für das »Verſtehen«, daß wir aus einem, in der Anſchauung mitgegebenen geiſtigen Zentrum des Anderen heraus ſeine Akte (Rede, Äußerungen, Handlungen) gegenüber uns und der Umwelt ohne weiteres als intentional auf Etwas gerichtet erleben und nachvollziehen, d. h. ſeine ausgeſprochenen Sätze, reſp. die ihnen entſprechenden Urteile »nachurteilen«, ſeine Gefühle »nachfühlen«, ſeine Willensakte »nachleben« – und all dem ohne weiteres die Einheit irgendeines »Sinnes« unterlegen. Dies »Nachurteilen, Nachfühlen, Nachleben«, iſt aber natürlich kein »Miturteilen« im Sinne von »Beiſtimmen« oder gar dasſelbe Urteil fällen, dieſelben oder gleiche Gefühle fühlen. Es iſt nur ein Nachbilden des »Sinnes«, der ſich in einer beliebigen Mehrheit von Akten bei beliebiger zeitlicher Verteilung ihres Vollzugs als derſelbe findet; von Akten, die ſich auf wechſelnde Dieſelbigkeiten richten. Dieſe Einſinnigkeit des fremden Aktverlaufes – ganz unabhängig davon, ob das Sinnvolle wahr oder falſch iſt, gut oder böſe, was einer ganz anderen Sphäre als der des »Sinnes« angehört – iſt in allem Verſtehen der intuitive, fortwährend gegebene Hintergrund der einzelnen Verſtändnisakte; er iſt auch noch »Hintergrund« des »Mißverſtehens«. Nur da, wo ſich ſolche Hemmungen dieſer Verſtändnisintention einſtellen, die auch durch Annahme von Mißverſtehen ſich als unaufhebbar erweiſen, wechſelt unſere Einſtellung in charakteriſtiſcher Weiſe. Man denke, es erzählte jemand eine etwas ſonderbare, extravagante Geſchichte, die uns »ſchwerverſtändlich« erſcheint. Wir ſind in der Einſtellung des »Verſtehens«. Nun aber flüſtert uns jemand ins Ohr: »Dieſer Menſch iſt wahnſinnig.« Sofort wird ſich unſere Einſtellung charakteriſtiſch ändern. An die Stelle des vorher gegebenen geiſtigen Zentrums, aus dem heraus wir ſeine Akte nacherlebten, tritt eine leere Stelle; und nur ſein Leibes- und Lebenszentrum, ſowie ſeine Ichheit bleibt in der Gegebenheit der Anſchauung. In ſeinen Lebensäußerungen ſehen wir nun nicht mehr ſinngerichtete Intentionen enden, ſondern was uns gegeben iſt, ſind Ausdrucksbewegungen und andere Bewegungen, hinter denen wir pſychiſche Vorgänge als Urſachen ſuchen. An Stelle des »Sinnbandes« dieſer Äußerungen aber tritt das Band der »Kauſalität« reſp der Umweltsreize, die jene Äußerungen auslöſen; aus »Gegenſtänden«, auf die wir im Verſtehen mit hinblickten, werden »Reize«; aus Intentionen »Vorgänge«, aus »Sinnzuſammenhang« Kauſalzuſammenhang; aus dem perſonalen Aktzentrum eine gegenſtändliche Leib- und Icheinheit; aus »verſtehen« wird »erklären«: aus der »Perſon« ein Stück Natur. Sagt jemand zu mir, zu dem ich verſtehend eingeſtellt bin: »Heute iſt ſchön Wetter«, ſo urteile ich nicht etwa primär, »Herr X. ſagt, daß es ſchön Wetter iſt oder X. erlebt den Urteilsvorgang, der auf den Sachverhalt des Schönwetterſeins geht«, ſondern ſeine Rede wird nur der Anlaß, daß ſich meine Intention auf das Schönwetterſein richtet (als Sachverhalt), und ich korrigiere dann nur eventuell ſeine Behauptung des Wirklichſeins. Ganz anders bei dem mir nicht »vollſinnig« Gegebenen! Hier urteile ich primär: »X. ſagt, daß es ſchön Wetter iſt«, »X. urteilt, daß es ſchön Wetter iſt«; »jetzt ſagt er wieder dies, jetzt das«; und dieſen Vorgang in ihm bringe ich mit anderen pſychiſchen Vorgängen und der Umwelt in eine Kauſalbeziehung. Es iſt für beide Fälle ganz gleich, ob der geurteilte Satz wahr oder falſch iſt. Ein Menſch kann beliebig »irren«, er verliert dadurch durchaus nicht ſeine Vollſinnigkeit. Würde ein Irrſinniger die originalſten Wahrheiten finden, er bleibt dabei ein Irrer. Aus dem Geſagten geht hervor: 1. Jede pſychologiſche Objektivierung iſt mit Entperſonaliſierung identiſch. 2. Perſon iſt jedenfalls als Vollzieher intentionaler Akte gegeben, die durch die Einheit eines Sinnes verbunden ſind. Pſychiſches Sein hat alſo mit Perſonſein nichts zu tun.

2. Ein zweites, was uns ſchon die Anwendungsſphäre des Wortes zeigt, iſt, daß Perſon dem Einzelnen erſt auf einer gewiſſen Entwicklungsſtufe zugeſchrieben wird. Ein Kind gibt die Erſchei-

nungen der Ichheit, der Beſeeltheit, des Selbſtbewußtſeins; aber eine ſittliche Perſon iſt es darum noch nicht. Erſt das »mündige« Kind iſt Perſon in vollem Sinne. Auch »Mündigkeit« aber iſt, — gleichgültig wann ſie nach wechſelndem poſitiven Recht eintretend gedacht wird, und welche wechſelnden wahren und fiktiven Vorbedingungen für ihren Eintritt aufgeſtellt werden, auf beſtimmten Phänomenen gegründet. Das Grundphänomen der Mündigkeit beſteht im Erlebenkönnen einer unmittelbar im Erleben jedes Erlebniſſes ſelbſt ſchon gegebenen (alſo nicht erſt auf deſſen Inhalt gegründeten) Verſchiedenheitseinſicht eines eigenen und fremden Aktes, Wollens, Fühlens, Denkens; und — worauf es ankommt — dies ohne notwendigen Hinblick darauf, ob ein fremder Leib oder der eigene Leib es iſt oder war, durch den ſich das Akterlebnis nach außen kundtat. Wo dieſer Hinblick noch konſtitutionell notwendig iſt, wo jemand z. B. erſt durch die Erinnerung, daß ein Anderer einen Gedanken leiblich äußerte, alſo durch das Erinnerungsbild dieſer Äußerung und des ſich Äußernden (z. B. ſeines dieſe Worte ſagenden Mundes, ſeines Geſichts uſw.) oder durch das Bild ſeiner Tat dieſen Gedanken oder Willen erſt als den des Anderen (im Gegenſatz zum eigenen) zu erkennen vermag, iſt er noch nicht »mündig«. Populär geſagt: Der Menſch iſt unmündig, ſolange er die Erlebnisintentionen ſeiner Umwelt, ohne ſie primär zu verſtehen, einfach mitvollzieht, ſolange als die Form der Anſteckung, des Mittuns, im weiteren Sinne der Tradition, die für ſein geiſtiges Grundverhältnis zu Anderen fundierende Übertragungsform iſt; ſolange er will was Eltern und Erzieher oder irgendeiner der Umgebung will, ohne dabei im Wollen des beſtimmten Inhalts ſchon den Willen als den eines Anderen oder einer von ihm ſelbſt verſchiedenen Perſon zu erkennen. Denn eben hierdurch hält er »fremden« Willen für »eigenen« Willen, reſp. »eigenen« für »fremden«. Wohl kann auch der Unmündige ſein Wollen überhaupt von dem Wollen Anderer unterſcheiden. Nicht aber durch Hinblick ſchon auf das pure Wollen des Inhalts des Wollens und ſeines Sinnzuſammenhanges mit anderen Inhalten; ſondern z. B. nur durch Hinblick auf die Äußerungen und Kundgaben des Wollens an verſchiedenen, örtlich abgetrennten Leibern. Wo dieſer Anhaltspunkt aber (z. B. in der Erinnerung) fehlt, da wird dem Unmündigen ſein und fremdes Wollen ununterſcheidbar. Gewiß paſſiert es auch dem Mündigen, daß er z. B. der Suggeſtion unterliegt und fremden Willen für ſeinen hält; oder in der unbewußten Reminiſzenz einen fremden Gedanken für einen eigenen.

Darum ſage ich, das unmittelbare Unterſcheidenkönnen, nicht das faktiſche Unterſchiedenhaben, das unmittelbare Könnensbewußtſein dieſes Unterſcheidens macht das Weſen der Mündigkeit aus. Wir dürfen auch ſagen: »Das echte Verſtehenkönnen!«

3. Das Phänomen der Perſonalität iſt aber nicht nur auf den weſenhaft vollſinnigen und mündigen Menſchen beſchränkt, ſondern auch nur auf ſolche Menſchen, in denen die Herrſchaft über ihren Leib unmittelbar in die Erſcheinung tritt und die ſich ſelbſt unmittelbar als die Herren ihres Leibes fühlen, wiſſen und erleben. Das phänomenale Verhältnis des Menſchen zu ſeinem Leibe iſt hier alſo von tiefſter Bedeutung. Wer vorwiegend in ſeinem Leibbewußtſein ſo lebt, daß er ſich mit deſſen Gehalt identifiziert, iſt keine Perſon. Erſt, wer den ihm in äußerer und innerer Wahrnehmung identifizierbaren Leib noch durch das Band »mein Leib« zu ſich »gehörig« erlebt (ein Phänomen, das eine Vorausſetzung auch für die Idee des Eigentums bildet), darf dieſen Namen führen. Die Leibeinheit (im Unterſchied zur Perſon) iſt eine gegenſtändliche, obzwar nicht notwendig als Ding gegebene (geſchweige als Körper), wohl aber noch als »Sache« gegebene Einheit.[1] Und nur wo der Leib als Sache gegeben iſt, die einem Etwas »eigen« iſt, das ſich in dieſer Sache auswirkt und ſich unmittelbar als auswirkend weiß, iſt eben dieſes »Etwas« eine Perſon. Tote Sachen ſind nur mögliches Eigentum inſofern, als ſie durch das urſprünglichſte »Eigentum«, durch den Leib vermittelt an die Perſon gebunden ſind. Darum kann der »Sklave« – das Gegenteil des »Herrn« – kein Eigentümer ſein, ſondern iſt ſelbſt Eigentum. Hier aber iſt vor allem Eines wichtig: Perſon iſt alſo da und nur da gegeben, wo ein Tunkönnen als einfach phänomenaler Tatbeſtand, ein Tunkönnen »durch« den Leib hindurch vorliegt (bei ſich ſelbſt und Anderen), und zwar ein Tunkönnen, das nicht in der Erinnerung der erſt durch ſtattgehabte Bewegungen veranlaßten Empfindungen der Organe und Tätigkeitserlebniſſe fundiert iſt, ſondern allem faktiſchen Tun vorangeht. Nicht nur Wollen, ſondern auch das unmittelbare Bewußtſein der Willensmächtigkeit gehört alſo zur Perſon. Wem dieſe geſetzlich aberkannt iſt (ſei es mit Recht oder Unrecht), der »gilt« auch nicht als Perſon; und der, dem ſie und ihr unmittelbares Bewußtſein faktiſch fehlt, iſt keine Perſon. Er kann daher auch kein Eigentum an ſeinem Leibe haben; wohl aber kann er Eigentum eines Anderen ſein, alſo als Sache gegeben ſein. So war der »Sklave« keine Sozialperſon und der echte (nicht nur der poſitiv

---

1) S. Teil I.

rechtliche Sklave) wäre nicht nur Anderen, ſondern auch ſich ſelbſt als Sache gegeben. Gleichwohl hatte der Sklave Ich, Seele, Selbſtbewußtſein[1], – ein Beweis, daß dies Alles mit Perſon nichts zu tun hat. Die Tötung des Sklaven galt daher nicht als »Mord«, ſo wenig wie die eines Tieres. Denn Vernichtung von Sachen, auch von lebendigen Sachen iſt nicht Mord. Der Sklave konnte z. B. auch nicht mit dem Tode *beſtraft* werden: denn Strafe iſt – wie ſchon geſagt – Zufügung eines Übels und Wegnahme eines Gutes und ſetzt damit die von dieſen Sachen unabhängige *Exiſtenz* deſſen, dem ſie zuteil wird, voraus. Für den Sklaven kann beliebig »geſorgt« werden; er kann auch mit beliebigen *Wohltaten* überhäuft werden. Er kann aber z. B. nicht »geliebt« werden, ſondern nur genoſſen und gebraucht. Der Sklave kann auch nicht »gehorchen«, nicht »verſprechen«, nicht »ſchwören« uſw. Nicht »gehorchen«: denn (ſo treffend Ariſtoteles) »ſein Wille iſt im Herrn«; der Herr iſt die Perſon, der auch ſein Leib und Ich gehört. Er kann *nicht verſprechen* (d. h. den Grundakt vollziehen, den alle Idee von Verträgen vorausſetzt), da ein perſonloſer Menſch keine von ſeinen Leibzuſtänden prinzipiell unabhängige *Kontinuität* zwiſchen Wollen und Tunkönnen haben kann. Denn *Verſprechen* iſt nicht – wie der Pſychologismus, z. B. Hume, lehrt – ein »künſtlicher« auf Konvention bereits gegründeter Akt, der nur zum Inhalt hätte: »Ich werde dies tun, ſofern du das tuſt« (und umgekehrt), ſo daß der *Vertrag* Wurzel und Fundament dieſes Aktes (nicht aber eine bloße Folge) wäre, ſondern ein *natürlicher Akt*, in dem die Perſon ſchon im gegenwärtigen Akt des Wollens einen Sachverhalt als »zu realiſierend« ſetzt (nicht etwa nur als in der Zukunft zu realiſierend oder zu wollend »vorſtellt« oder »urteilt«); nur das zu ſeiner Realiſierung gehörige *Tun* durch ſie iſt ihr dabei »als« zukünftig gegeben. Damit dies aber möglich ſei, muß das Tun*können* des Gewollten unabhängig von *möglichen Leiberfahrungen erlebt* ſein und darin eine mögliche Kontinuität des Wollens mit dieſem Tunkönnen. Dem Sklaven fehlt aber das Erlebnis dieſes Tunkönnens. Nicht *alſo war die Einrichtung* der Sklaverei eine Einrichtung, die die *Knechtung* von *Perſonen* erlaubte, oder erlaubte »daß *Perſonen Eigentum*« ſein können, ſondern umgekehrt: Weil der Sklave *ſich* ſelbſt oder doch *Anderen nicht als Perſon*, ſondern nur z. B. als Menſch, Ich, pſychiſches Subjekt uſw., d. h. noch als »Sache« ſich darſtellte, darum *galt*, daß er getötet, verkauft werden durfte uſw. Dagegen gilt der »Leibeigene« ſchon als Perſon, die nur in der Ausübung ihres Eigentumsrechtes an ihrem Leibe beſchränkt iſt.

---

[1] Auch als Sozialweſen wurden ihm dieſe nicht abgeſprochen.

Bekanntlich hat auch die *Frau* als Frau lange um ihre Anerkennung als Perſon zu kämpfen gehabt und wir ſehen jedenfalls in der Geſchichte dieſer Kämpfe alle genannten Weſenszuſammenhänge erfüllt. Wir können hier deutlich gewiſſe Phaſen unterſcheiden. So beſteht zwiſchen Einehe und Anerkennung der Perſonnatur der Frau überhaupt ein zweifelloſer Weſenszuſammenhang. Wenn in der Türkei z. B. Polygamie herrſcht, ſo ſteht dieſe Einrichtung in notwendigem Zuſammenhang mit der Lehre des Korans, das Weib beſitze keine »Seele«, was hier offenbar »Perſon« heißt; die chriſtliche Kultur erkennt dem Weibe hingegen die religiöſe Perſonnatur jedenfalls zu, ja hat es in der Mutter Gottes den Engeln zugewieſen (d. h. reinen endlichen Perſonen, »formae ſeparatae« in der Sprache der Scholaſtik). Das Weib kann weiter »heilig« ſein; wogegen es im mohammedaniſchen Jenſeits auch nur perſonloſe Huri iſt. Die Witwenverbrennung der Inder beruht gleichfalls darauf, daß wenigſtens die Gattin gegenüber dem Gatten nicht Perſon, ſondern Sache iſt. Aber auch in der chriſtlichen Kultur iſt die *ſoziale und rechtliche Perſonalität des Weibes* allgemein nur privatrechtlich, nicht aber ſtaats- und öffentlich-rechtlich anerkannt, und hat ſich im Eherecht bekanntlich auch nur ſehr langſam volle Anerkennung erworben. Iſt doch das eheliche Weib *ſogar* noch für Kant rechtlich (nicht ſittlich) »Sache«, ſo daß er das Eherecht unter dem Sachenrecht behandelt.

Schon dieſe Tatſachenreihen zeigen, daß die *Idee der Perſon* mit den Ideen von Ich, Beſeeltheit und analogen Begriffsbildungen auch in der ethiſchen und rechtlichen Sphäre *nichts* zu tun hat. Wie es Ichſein und Beſeeltheit (auch menſchliche) gibt ohne Perſonalität (dem Sinne nach), ſo hat es auch prinzipiell noch guten Sinn, da Perſonalität anzunehmen, wo es kein Ich und keine Beſeeltheit mehr gibt (z. B. bei der *Perſon* Gottes, der weder eine Außenwelt noch ein Du gegenübergeſtellt werden kann).

4. Aus demſelben Grunde muß dann aber auch die Idee der Perſon von allen ſolchen Ideen aufs ſchärfſte geſchieden werden, die noch auf Erlebnisphänomene fundiert ſind, die obigen Begriffen entſprechen. Solche ſind die Real- und Dingbegriffe der »Seelenſubſtanz« und der ſogenannte »Charakter«. Laſſen wir die Frage nach der Berechtigung der Annahme einer Seelenſubſtanz völlig dahingeſtellt, ſo iſt ſie jedenfalls als ein realer und dinghafter

Gegenſtand gedacht, der dem in innerer Anſchauung mitgegebenem individuellen Icherlebnis ſupponiert wird, und dem ſolche Eigenſchaften, Kräfte, Vermögen, Dispoſitionen uſw. hypothetiſch zugeſchrieben werden, daß der Ablauf der einzelnen Erlebnisinhalte des individuellen Ich unter den wechſelnden Bedingungen realer Wirkungen von Reizen auf die »Seele« kauſal begreiflich werden ſoll. Das Alles liegt in völlig anderer Richtung als das Weſen der Perſon, die ja – unter Anderem – auch das konkrete Subjekt aller Akte vom Weſen der inneren Anſchauung iſt, in denen alles Seeliſche gegenſtändlich wird und die eben darum ſelbſt nie Gegenſtand, geſchweige gar reales »Ding« ſein kann; die nur »iſt« als die konkrete Einheit der von ihr vollzogenen Akte und nur im Vollzug dieſer; die jedes Sein und Leben – auch die ſogenannten pſychiſchen Erlebniſſe – er-lebt, ſelbſt aber niemals gelebtes Sein und Leben iſt.

Aus dieſem Grunde liegt auch das bekannte Problem von der Wechſelwirkung von Seele und Körper auf einer ganz anderen Fläche als die Frage, wie ſich die Perſon zu ihrer Handlung verhält. Es iſt völlig unberechtigt, die hinſichtlich der Wechſelwirkung vorliegenden Schwierigkeiten und Streitfragen in die Frage von Perſon und Handlung hineinzutragen. Da Perſon überhaupt nichts Pſychiſches bedeutet, ſo kann eine Schwierigkeit, »wie denn eine Perſon handeln könne« – in dieſer Form – überhaupt nicht vorliegen. In der erlebten Wirkſamkeit auf die Umwelt des Leibes, auf den Leib und auf ihr Ich allein findet die Idee der Handlung ihre Deckung. Die Perſon handelt hierbei ebenſo unmittelbar auf die Außenwelt, wie ſie auf die Innenwelt handelt; das letztere z. B. in allen Akten der Selbſtüberwindung, in allem perſonalen Eingreifen in den ſeeliſchen Automatismus.

Es iſt alſo nicht nötig, daß ſie zuerſt auf ihre Innenwelt und erſt hierdurch vermittelt auf die Außenwelt wirke. Sie ſteht jener nicht »näher« wie dieſer, und erfährt beider »Widerſtand« gleich unmittelbar. Eine ſolche Handlung bildet daher ſtets – wie ſchon im I. Teile gezeigt – eine unzerlegbare phänomenale Einheit, die nicht in irgendeine Zuſammenſetzung oder ein Nacheinander von ſeeliſchen Erlebniſſen und Körperbewegungen und -vorgängen aufgelöſt werden kann. Das Problem von der ſogenannten »Wechſelwirkung« im weiteren Sinne, das das 17. und 18. Jahrhundert ſo eindringlich beſchäftigte, hat ja, richtig angeſehen, ſeine metaphyſiſche Bedeutung unter unſeren Vorausſetzungen (die hier überdies im weſentlichen mit Kant wenigſtens in dem hier in Betracht kommenden Hauptpunkt zuſammenſtimmen) überhaupt verloren.

Stellen der Begriff der Seele und der Begriff des Körpers keine Gattungen abſoluter Gegenſtände dar, ſo hat es ja auch gar keinen Sinn zu fragen, wie es möglich ſei, daß ſie aufeinander wirken können. D. h. das berühmte Problem ſtellt ſich, wie ſchon Kant völlig treffend bemerkt, als ein »ſelbſt gemachtes« heraus, und hat im letzten Grunde nur mehr erkenntnistheoretiſches Intereſſe. Alle mögliche Verknüpfung zwiſchen ſeeliſchen und körperlichen Vorgängen wird aber ſelbſt nur dadurch möglich und verſtändlich, daß die einheitliche ungeteilte Wirkſamkeit der Perſon ſie vermittelt. D. h. für jede einheitliche Handlung einer Perſon gibt es zwei Formen der Anſchauung, die äußere und die innere, und in jeder von ihnen muß ſich die jeweilige Verſchiedenheit, Gleichheit und Ähnlichkeit von irgendwie in Frage kommenden »Handlungen« eigentümlich ſpiegeln. Eben dies Geſagte gilt natürlich auch für alle Betrachtung fremder Perſonhandlungen. Niemals ſind dieſe ſo gegeben, daß erſt von gegebenen Bewegungen ein »Kauſalſchluß« auf die wirkende Seele ſtattfände. All ſolchen Einſtellungen geht vielmehr das Verſtändnis der Perſon und ihrer Handlungseinheit aus dem Zentrum der fremden handelnden Perſon heraus notwendig vorher. Verſtehen wir weiterhin unter »Charakter« die dauernden Willensanlagen oder andere »Anlagen«, wie z.B. geiſtige, intellektuelle und Gedächtnisanlagen einer Perſon, ſomit alſo den geſamten Problemkreis, mit dem ſich Charakterologie und differenzielle Pſychologie beſchäftigen, ſo hat auch dieſer »Charakter« (der bei Annahme einer Seelenſubſtanz ſelbſt wieder auf Dispoſitionen der Seele und körperlichen Dispoſitionen zurückgeführt werden müßte) mit der Idee der »Perſon« gleichfalls nichts zu tun. Insbeſondere iſt die Handlung der Perſon durchaus keine eindeutige Folge der Summe ihrer Anlagen und der wechſelnden äußeren Lebensſituationen. Vielmehr kann auch bei genau denſelben Anlagen der Seele und des Körpers und bei denſelben Situationen die Perſon ſowohl wie ihre Handlung noch frei variierend gedacht werden. Die Freiheit der Perſon alſo auf bloße Charakterkauſalität zurückführen zu wollen (im Unterſchiede von der Kauſalität einzelner ſogenannter Motive, wie es z. B. Lipps verſucht hat), bleibt tief unter dem bloßen Sinn des Freiheitsproblems. Dieſe Anlagen und dieſer Charakter bedürfen ſelbſt wieder eines kauſalen (biologiſchen und hiſtoriſchen) Verſtändniſſes und ſind ebenſo kauſal notwendig wie das Produkt aus Charakter und Situation. Hätten wir alſo in dieſem Sinne Kenntnis von den angeborenen oder erworbenen Dispoſitionen eines Menſchen (auch in ideal vollkommener Weiſe) genommen, und kennten wir (gleich ideal) auch alle Wirkungen der Außenwelt auf ihn genau, ſo wird ſein Handeln immer noch verſchieden ſein, je nachdem die *Perſon* verſchieden iſt, der dieſer Charakter und dieſe Anlagen zugehören. Das Problem der Freiheit (das wir hier nicht aufrollen wollen) liegt daher erheblich tiefer, als es dieſer Löſung entſpricht. Auch erkenntnistheoretiſch iſt uns die Perſon gegeben in grundverſchiedener Weiſe von dem, was oben »Charakter« genannt wurde. Der Charakter iſt ja weiter nichts als das hypothetiſche mehr oder weniger konſtante X, das wir ſetzen, um uns einzelne beobachtete Handlungen einer Perſon zu erklären. Handelt daher ein Menſch anders, als es den Deduktionen entſprach, die wir aus ſeinem hypothetiſch angenommenen »Charakterbilde« in einem beſtimmten Falle entwickelt haben, ſo kann niemals etwas anderes folgen, als daß wir Grund haben, dieſes »Bild« von ſeinem Charakter zu ändern. Der Begriff einer (objektiven) *Charakteränderung*, wie er z. B. anſchaulich vorliegt in allen Tatſachen der Bekehrungen, wäre hiernach ausgeſchloſſen (weil widerſprechend). Und doch *beſtehen* zweifellos auch ſolche »Charakteränderungen«. Ganz anders ſteht es um unſer Erkenntnisverhältnis zur fremden Perſon. Das zeigt ſich am ſchärfſten in der Tatſache, daß wir es vermögen, ſowohl von einer einzelnen Handlung, ja auch von jeder beliebigen Ausdruckserſcheinung[1] aus die Individualität der Perſon zu verſtehen und (ethiſch) ihre Handlungen nicht bloß an Sittengeſetzen *allgemeiner* Art, ſondern vielmehr an den idealen Intentionen der Perſon ſelbſt zu meſſen. Wir können daher aus unſerer verſtehend-anſchaulichen Erkenntnis einer Perſon, z. B. bei einer Handlung, die aus dem herausfällt, was den uns bekannten Intentionen der Perſon entſpricht, mit Sicherheit angeben, daß dieſe andersartige Handlung auf Momenten beruhen müſſe, welche die Realiſierung ihrer Intentionen »geſtört« haben. Erzählt uns jemand z. B. Dinge von einem Freunde, deſſen Perſon wir zu verſtehen meinen, die aus der Sphäre von Möglichkeiten, welche die verſtandenen perſönlichen Intentionen des Betreffenden ergeben, herausfallen, ſo werden wir durchaus *nicht*, wie im erſten Falle, einfach das Bild ſeiner Perſon ändern, ſondern unſere evidente Kenntnis ſeiner Individualität wird uns ein Anlaß ſein, entweder an der Richtigkeit der Erzählung, oder an der Auffaſſung jener Handlung *Kritik* zu üben, im Falle aber daß das Erzählte dieſer doppelten Kritik ſtandhält, eine Charakteränderung (z. B. krankhafter Natur)

---

1) Jede Handlung hat *auch* einen ſymboliſchen Ausdruckswert; natürlich nicht umgekehrt jeder Ausdrucksakt einen Handlungswert.

und das heißt immer irgendeine Form der Hemmung der Ausdrucksmöglichkeit und Handlungsfähigkeit der Perſon, anzunehmen. Es iſt daher auch für die Ethik von großer Wichtigkeit und für die Scheidung und feinere Abgrenzung der Begriffe »ſittlich gut« und »ſeeliſch normal«, ſowie »ſittlich ſchlecht« und »krankhaft«, daß man *Perſon* und *Charakter* gehörig unterſcheide. Alles was uns z. B. die Pſychiatrie beſchreibt, an ſogenannten »Charakterveränderungen« bei beſtimmten ſeeliſchen Erkrankungen, kann niemals und auch in den ſchwerſten Fällen (z. B. von Paralyſe) nicht, die *Perſon* des Andern betreffen. Nur die Fremd*gegebenheit* ſeiner Perſon fällt jetzt weg. Nur das Eine kann man in ſchweren Fällen ſagen, daß die Krankheit ſchließlich ſeine Perſon völlig *unſichtbar* mache und darum ein Urteil über *ſie* überhaupt nicht mehr möglich ſei. Aber ſelbſt dieſe Ausſage iſt nur darum möglich, weil wir die Exiſtenz einer Perſon hinter jenen Charakterveränderungen noch annehmen, die durch ſie *nicht* mitbetroffen iſt. Eben darin liegt auch der Grund, um deſſentwillen wir den betreffenden Handlungen »Zurechenbarkeit«, ihrem ausübenden Subjekte aber Verantwortlichkeit für ſie in ſolchem Falle nicht mehr beilegen. Von Fällen abgeſehen, wo uns die Perſon durch das Maß der Charakterveränderung des Handelnden völlig unſichtbar zu werden ſcheint, gibt aber bei allen anderen Fällen, wo dies nicht der Fall iſt, auch die Erfahrung ein fortgeſetztes Zeugnis davon, daß jene von der Pſychiatrie beſchriebenen Charakterveränderungen *völlig* unabhängig ſind, z. B. von den ſittlichen und ſonſtigen geiſtigen Intentionen der Perſonen. Derſelbe hyſteriſche Charakter z. B. kann im Falle der Jungfrau von Orleans zu Taten echteſter heroiſcher Größe führen, im anderen Falle zu Handlungen bösartigſter Wertvernichtung. Und gleichwohl haften beiden Handlungen dieſelben Züge des »hyſteriſchen Charakters« an. Es ſollte daher bei pſychiatriſchen Analyſen des krankhaften Charakters immer in *ſorgfältigſter* Weiſe vermieden werden, ſittlich tadelnde und lobende Ausdrücke anzuwenden. Wo dies nicht geſchieht, kann es ſtets als ein ſicheres Zeichen dafür angeſehen werden, daß es dem Forſcher *nicht* gelungen iſt, die Natur der krankhaften Charakterveränderung ſtreng aus den beſonderen, individuellen Lebensinhalten herauszuſchälen, die ihm bei ſeiner Analyſe vor Augen ſtanden.

Aus eben dieſem Grunde hebt die pſychiſche Erkrankung wohl die »*Zurechenbarkeit*« der betr. Handlungen *zur* Perſon auf, keineswegs aber hebt ſie die »Verantwortlichkeit« der Perſon überhaupt auf, denn dieſe ſteht mit dem Sein einer Perſon im Weſenszuſammenhang. Zurechenbarkeit von Handlungen, reſp. »Zurechnungsfähigkeit« eines Menſchen, d. h. Fähigkeit, ein Subjekt für zurechenbare Handlungen zu ſein und ſittliche »Verantwortlichkeit« ſind daher aufs ſtrengſte zu ſcheiden. Aufhebung der Zurechnungsfähigkeit beſagt nur, daß die Wirkſamkeit der »Motive« von der normalen Wirkſamkeit ſolcher abweicht und daß es daher unmöglich iſt, erkennend zu entſcheiden, ob eine gegebene Handlung eines Menſchen der Perſon dieſes Menſchen zugehöre oder nicht. Dagegen beſteht eine Aufhebung der Verantwortlichkeit der Perſon im ſtrengen Sinne überhaupt nicht. Ein Tier z. B. iſt für ſein Tun nicht verantwortlich. Der Kranke dagegen iſt nur unzurechnungsfähig. Das beſagt: Niemand kann ſeiner Perſon die Handlung zurechnen und ſo feſtſtellen, ob er dafür verantwortlich iſt. Dagegen bleibt er verantwortlich für alle ſeine wahrhaft perſönlichen Akte. Darum ſetzt »Zurechnungsfähigkeit« Verantwortlichkeit voraus. Nicht aber iſt Verantwortlichkeit gleichbedeutend mit Zurechnungsfähigkeit oder gar eine Folge ihrer, wie viele determiniſtiſchen Theoretiker annehmen. (Z. B. auch Th. Lipps, der Verantworlichkeit mit normaler Motivwirkſamkeit gleichſetzt.)[1]

Die Bejahung der »Zurechnungsfähigkeit« eines Menſchen enthält alſo nichts weiter als die Feſtſtellung, es ſeien je beſtimmten ſeiner Handlungen beſtimmte Akte ſeiner Perſon zuzuordnen. Die Ausſage der Unzurechnungsfähigkeit aber leugnet dieſe Möglichkeit der Zuordnung. Sie leugnet alſo nicht Verantwortlichkeit, ſondern nur die Feſtſtellbarkeit einer Verantwortlichkeit für beſtimmte Handlungen. Beide Begriffe (Zurechnungsfähigkeit und Unzurechnungsfähigkeit) ſind von außen her, von der ſichtbaren vollzogenen Handlung her gebildet. Ganz anders der Begriff der ſittlichen Verantwortlichkeit! Als »verantwortlich« für ihre Akte überhaupt (es brauchen hierbei nicht notwendig Handlungen zu ſein, es können auch Geſinnungsakte, potentielle Geſinnungen, Abſichten, Vorſätze, Wünſche uſw. ſein) erlebt ſich die Perſon in der Reflexion auf ihre Selbſttäterſchaft im Vollzug ihrer Akte. Dieſer Begriff wurzelt im Erleben der Perſon ſelbſt und iſt nicht erſt auf Grund einer äußeren Betrachtung ihrer Handlungen gebildet. In dieſer Reflexion allein erfüllt ſich der Begriff der Verantwortlichkeit.[1] Im unmittelbaren Wiſſen der Selbſttäterſchaft und derer ſittlichen Wertrelevanz – nicht alſo in einer nachträglichen denkenden Verknüpfung eines vollzogenen fertigen Aktes oder einer Handlung mit dem Selbſt wurzelt der Begriff der ſittlichen Verantwortlichkeit. Alle Verantwortlichkeit »vor« Jemand (Menſch, Gott), d. h. alle relative Verantwortlichkeit ſetzt dies Erleben einer »Selbſtverantwortlichkeit« als abſolutes Erlebnis voraus.

---

[1] Wir müſſen es alſo leugnen, daß in dem Verantwortlichkeitserlebnis überhaupt (wie uns das Wort ſuggerieren möchte) notwendig eine Relation »vor jemand« ſtecke. Nur da wir überhaupt uns für unſere Akte »verantwortlich« wiſſen, können wir »vor irgend jemand« uns verantwortlich fühlen.

Aus denſelben Gründen iſt »Krankheit« und »Geſundheit« überhaupt kein mögliches Prädikat der Perſon, wohl aber des Menſchen, der Seele uſw. Es gibt »Seelenkrankheiten«, keine »Perſonkrankheiten«. Wer daher das Weſen der Perſon verkennt, wie es alle pſychologiſtiſche (und vitaliſtiſche) Ethik tut, der muß dazu kommen, den Weſensunterſchied zwiſchen »ſittlich böſe« und »krank« überhaupt im Prinzip aufzuheben, reſp. zwiſchen böſe und »Atavismus« oder niedriger Entwicklungsſtufe.[2]

Sehr ſcharf und klar kommt – wie ſchon bemerkt – der Unterſchied von Charakter und Perſon darin zur Geltung, daß wir fähig ſind, die faktiſche Perſon, ihre Lebensäußerungen und Handlungen an den ihr ſelbſt immanenten Wertintentionen, d. h. an ihrem eigenen idealen Wertweſen (ſowohl bei Selbſt- als Fremdbeurteilung), nicht aber bloß an allgemeingültigen Sittennormen zu meſſen. Dies aber wäre ganz ausgeſchloſſen, wenn die Perſon gleich dem »Charakter« und als konſtante Urſache ihrer Äußerungen uns als erſchloſſen gegeben wäre. Denn wären uns dieſe ihre Intentionen nur gegeben als die hypothetiſch angenommenen Urſachen x, y, z ihrer Handlungen, ſo wäre es ja auch unmöglich, das ideale Wertweſen mit den Handlungen der Perſon zu vergleichen und – ſei es ihre »Erfüllung« in dieſen Handlungen, ſei es den »Widerſtreit« beider kennen zu lernen. Eben dies aber iſt zweifellos möglich. Jede tiefere ſittliche Beurteilung Anderer beſteht gerade darin, daß wir die Handlungen derſelben weder ausſchließlich nach allgemeingültigen Normen noch nach dem uns ſelbſt von uns ſelbſt vorſchwebenden Idealbild bemeſſen, ſondern nach einem Idealbild, das wir dadurch gewinnen, daß wir die durch zentrales Verſtändnis ihres individuellen Weſens gewonnenen Grundintentionen der fremden Perſon gleichſam zu Ende ausziehen und in die Einheit eines nur anſchaulich gegebenen konkreten Wertidealbildes der Perſon zur

---

[1] Darum iſt die Perſon verantwortlich für alle ihr abſolut intimes Sein (ſ. d. F.) treffenden Akte, nicht nur für die Akte ihrer als Sozialperſon. Zurechenbar hingegen können ihr nur die letzteren ſein.

[2] So z. B. Herbert Spencer.

Vereinigung bringen; – an *dieſem* Bilde meſſen wir dann ihre empiriſchen Handlungen. Es iſt an erſter Stelle das durch Liebe zur Perſon ſelbſt vermittelte »Verſtehen« ihres zentralſten Springquells, das uns die Anſchauung dieſes ihr ideales, individuelles Wertweſen vermittelt. Dieſe verſtehende Liebe iſt der große Werkmeiſter und (wie Michelangelo ſie in ſeinem bekannten Sonett tiefſinnig und ſchön analogiſiert) der große *plaſtiſche Bildner*, der aus dem Gemenge von empiriſchen Einzelteilen heraus – gegebenenfalls nur an *einer* Handlung, ja *einer* Ausdrucksgeſte – die Linien ihres Wertweſens herauszuſchauen und herauszuarbeiten vermag, ein »Weſen« ihrer ſelbſt, das uns durch die empiriſche, hiſtoriſche und pſychologiſche Kenntnis ihres Lebens weit mehr *verhüllt* wird, als aufgezeigt, und das in keiner einzelnen Handlung und Lebensäußerung ganz und voll in die Erſcheinung tritt, für *jeder* volles Verſtändnis aber vorausgeſetzt wäre; dieſes Wertweſen iſt alſo durch *keine Induktion* zu erreichen. Vielmehr wäre noch eine ideal vollkommene induktive Erkenntnis aller faktiſchen Erlebniſſe und aller ererbten und erworbenen Anlagen einer Perſon noch nicht eindeutig beſtimmend für dieſes Weſen und erſt das Licht, das umgekehrt von dieſer, wenn auch inadäquaten, Intuition ihres Weſens auf alle empiriſchen Erlebniſſe und Anlagen überſtrömt, erhebt deren Erkenntnis über eine bloße Summe von *Allgemeinbegriffen*, für deren jeden wie für ihre Summe, auch noch eine *andere* Perſon als »Anwendungsfall« oder als »Beiſpiel« gefunden werden könnte. Erſt wenn ich weiß, welcher *Perſon* das Erleben eines Erlebniſſes zugehört, habe ich ein vollſtändiges Verſtehen dieſes Erlebniſſes. *Alle* Pſychologie – und auch noch die ſog. differentielle und ſog. Individualpſychologie – erhält ihr Objekt aber gerade dadurch, daß ſie von der Perſon *abſtrahiert und abſieht*. Darum iſt der Pſychologie die Perſon völlig tranſzendent. Alles, was die Pſychologie auch in ideal vollkommener Weiſe gibt, iſt für die Perſon nur ein möglicher *Stoff* ihres Lebens, den ſie immer noch ſo oder anders geſtalten kann.

b) Perſon und Individuum.

Doch es bedarf noch ſchärferer Beſtimmung deſſen, was wir unter *individualperſönlichem Wertweſen* hier verſtehen. »*Weſen*« hat – wie ſchon geſagt – mit *Allgemeinheit* nichts zu tun. Eine Weſenheit anſchaulicher Art liegt ſowohl den Allgemeinbegriffen als den Intentionen auf Individuelles zugrunde. Erſt der Hinblick von einer Weſenheit auf Gegenſtände der Beobachtung

(»das Weſen von etwas«) und induktiven Erfahrung macht die Intention, durch die er geſchieht zu einer ſolchen, die, ſei es auf Allgemeines, ſei es auf Individuelles geht. Die Weſenheit ſelbſt aber iſt weder allgemein noch individuell. Eben darum gibt es auch Weſenheiten, die nur an einem Individuum gegeben ſind. Eben darum hat es guten Sinn, von einem individuellen Weſen und auch von einem individuellen Wertweſen einer Perſon zu reden. Dieſes Wertweſen perſönlicher und individueller Art iſt es nun, was ich auch mit dem Namen ihres »perſönlichen Heiles« bezeichne. Eine völlige Verkennung ſeiner wäre es nun z. B., zu ſagen, dieſes »Heil« ſei gleich einem perſönlich-individuellen Sollen oder komme in dem Erleben eines ſolchen »Sollen« zur Gegebenheit. Wohl gibt es auch ein individuelles Sollen, ein Erleben des Geſolltſeins eines Inhalts, einer Handlung, einer Tat, eines Werkes durch mich und gegebenenfalls nur durch mich als dieſes Individuums. Aber dieſes Erlebnis einer Verpflichtung, die meine iſt — gleichgültig, ob ich ſie mit anderen teile oder nicht, ob ſie andere anerkennen oder nicht, ja ſelbſt anerkennen »können« oder nicht — iſt bereits gegründet auf die Erfahrung meines individualen Wertweſens. Geht man dagegen vom Sollen aus, — wie in einem ſehr inſtruktiven Aufſatz[1] G. Simmel — ſo wird man niemals anders ſcheiden können, was echtes Sollen im Gegenſatz zu einem bloßen, individualen launiſchen Antriebe (der ſich durch eine Selbſttäuſchung in die Form eines »Sollens« und einer »Pflicht« hüllt) iſt, als dadurch, daß man mit Kant als das echte Sollen dasjenige anſieht, deſſen Inhalt ein allgemeingültiges Prinzip des Sollens ſein kann. Denn genau ſo, wie ſich nach Kant eine nur ſubjektiv gültige Vorſtellungsverbindung von einer gegenſtändlich gültigen nur dadurch unterſcheiden ſoll, daß die erſtere »nur individuell« iſt und der Gewohnheit entſtammt, die letztere aber allgemeingültig und notwendig iſt, ſo kann ſich auch das Sollen der Pflicht nur durch ſeine mögliche Allgemeingültigkeit und ſeine »überindividuelle« Notwendigkeit vom bloßen Zwangsantrieb des individuellen Charakters ſcheiden. Es erſcheint mir daher Simmels intereſſanter Verſuch, Kants Grundlehre feſtzuhalten d. h. die Lehre, »gut« ſei das Geſollte, gleichwohl aber Kants Lehre von der notwendigen Allgemeingültigkeit der Pflicht zu bekämpfen, darum ausſichtslos, da es auf dieſem Boden nie gelingen kann, das, was Simmel hier an ſich richtig — gegenüber Kant — im Auge hat, ſo zu formulieren, daß es von einem individualiſtiſchen

---

1) G. Simmel: »Das individuelle Geſetz« (Logos, Bd. IV, 2).

Subjektivismus unterſcheidbar wird; der natürlich auch nach Simmel eine noch tiefere Irrung als Kants Lehre bedeuten würde. Wird dagegen jedes Sollen ſelbſt erſt ſittliches und echtes Sollen dadurch, daß es auf die Einſicht in objektive Werte, hier in das ſittlich Gute ſich gründet, ſo beſteht auch die Möglichkeit der evidenten Einſicht in ein Gutes, in deſſen objektivem Weſen und Wertgehalt der Hinweis auf eine individuelle Perſon liegt und deſſen zugehöriges Sollen daher als ein »Ruf« an dieſe Perſon und ſie allein ergeht, gleichgültig ob derſelbe »Ruf« auch an andere ergehe oder nicht.[1] Das iſt alſo das Erblicken des Weſenswertes meiner Perſon, – in religiöſer Sprache, des Wertbildes, das die Liebe Gottes, ſofern ſie auf mich gerichtet iſt, von mir gleichſam hat und vor mich hinzeichnet und vor mir herträgt, – dieſer eigenartige individuelle Wertgehalt, auf den ſich erſt das Bewußtſein des individuellen Sollens aufbaut, d. h. es iſt evidente Erkenntnis eines An-ſich-Guten, aber eben des »An-ſich-Guten für mich«. In dieſem »An-ſich-Guten für mich« ſteckt durchaus kein logiſcher Widerſpruch. Denn nicht etwa »für« mich (im Sinne meines Erlebens darum) iſt es an ſich gut. Darin läge allerdings ein evidenter Widerſpruch. Sondern es iſt gut gerade im Sinne des »unabhängig von meinem Wiſſen«, denn das ſchließt »an ſich gut« ein; aber es iſt gleichwohl das An-ſich-Gute für »mich« in dem Sinne, daß in dem beſonderen materialen Gehalte dieſes An-ſich-Guten (deſkriptiv geſagt) ein erlebter Hinweis liegt auf mich, ein erlebter Fingerzeig, der von dieſem Gehalte ausgeht und auf »mich« deutet; das gleichſam ſagt und flüſtert: »für dich«. Und dieſer Gehalt weiſt mir damit eine einzigartige Stelle im ſittlichen Kosmos an und gebietet mir ſekundär auch Handlungen, Taten, Werke, die ſtelle ich ſie vor, alle rufen: »Ich bin für dich« und »Du biſt für mich«. Es iſt – ich weiſe noch einmal auf den Sachverhalt hin – gerade die Lehre, daß es echtes An-ſich-Gutes gäbe diejenige Lehre, die es nicht nur zuläßt, ſondern ſogar fordert, daß es auch ein An-ſich-Gutes für jede Perſon im beſonderen gäbe; wer dagegen kein »An-ſich-Gutes« anerkennt, ſondern mit Kant die Idee des Guten erſt auf Allgemeingültigkeit (und Notwendigkeit) eines Wollens gründen will, für den gerade iſt es ausgeſchloſſen, auch ein Gutes für mich als individueller Perſon anzuerkennen.

Iſt nun aber der Akt, der durch das ideale Wertweſen einer

---

[1] Über die Ideen von »Berufung« (Vocation), »Sendung«, »Erwählung« zu einer Aufgabe ſiehe das Folgende. Alle dieſe Ideen haben obiges Grunderlebnis zum Fundament.

Perſon zur Enthüllung kommt, das in Liebe fundierte volle Verſtehen dieſer Perſon, ſo gilt dies gleichſehr für die Enthüllung jenes Weſens durch ſich ſelbſt wie durch andere. Höchſte Selbſtliebe iſt alſo damit der Akt, durch den die Perſon zum vollen Verſtehen ihrer ſelbſt und damit zum Anſchauen und Fühlen ihres Heiles gelangt. Aber ebenſowohl iſt es möglich, daß eine andere Perſon durch die Vermittlung vollverſtehender Fremdliebe hindurch mir die Wege meines Heils weiſe; mir alſo durch die echtere und tiefere Liebe, die ſie zu mir hat als ich ſelbſt zu mir, mir eine deutlichere Idee meines Heiles aufweiſe, als ich ſie mir ſelbſt aneignen kann. »Daß jeder ſelbſt am beſten ſein Heil kennen müſſe«, iſt ein völlig ungegründeter Satz. Dieſes »Heil« ſelbſt hat mit Luſt, Glück gar nichts zu tun und es iſt ein völliges Mißverſtehen der religiöſen Heilsidee durch Kant, wenn er in dem richtig verſtandenen Sinn für das eigene Heil »Eudämonismus« wittert.[1] Wohl mißt ſich die verſchiedene faktiſche Nähe und Ferne vom eigenen Heile in den Perſongefühlen der Seligkeit und der Verzweiflung; aber darum beſteht das Heil nicht in dieſer Seligkeit.

Wie verhalten ſich nun aber die allgemeingültigen Werte und die davon abgeleiteten allgemeingültigen Normen zum perſönlichen Wertweſen und dem auf ihm fundierten Sollen? Darauf gibt ein großer Teil der bisherigen Ethik die Antwort, die bis ins äußerſte Extrem Kant formuliert hat. Die Perſon gewinnt erſt dadurch einen poſitiv ſittlichen Wert, daß ſie allgemeingültige Werte realiſiert reſp. einem allgemeingültigen Sittengeſetz gehorcht. Ja, Kant geht noch um ein gewaltiges Stück weiter: Nicht nur iſt alles Sollen für ihn allgemeingültig, ſo daß es perſönliches d. h. individuelles »Sollen« nicht gibt (im Unterſchied zu den »Neigungen«),

---

1) Religiös ausgedrückt: In der unendlichen Fülle des Guten, das vor dem Blicke des göttlichen Geiſtes ausgebreitet iſt, iſt an einer beſtimmten »Stelle« ein Gutes, das das Gute »für mich« iſt und das mein ideales Wertweſen enthält und das ich darum auch empiriſch werden »ſoll«. Oder auch: Dieſes individuelle Wertweſen wird zum »Idealbild« für mich, da es in der Richtung nicht nur der göttlichen Liebe überhaupt, ſondern der göttlichen Liebe zu mir liegt. Nicht alſo aus »meinem Leben« (Simmel) wächſt dieſes Bild erſt empiriſch hervor oder gibt ſich als das X, das in der Richtung einer individuellen Sollensnötigung läge. Vielmehr vollzieht und geſtaltet ſich alles empiriſche Leben unter dem zielgebenden Einfluß dieſes Wertideales der individuellen Perſon, in dem die einzigartige Stelle fixiert iſt, die jene individuelle Perſon im Reiche des an ſich beſtehenden Guten einnimmt, und hierauf gegründet die Stelle, die das Seinsideal der betreffenden Perſon im göttlichen Heilsplane beſitzt.

ſondern auch der *Inhalt* dieſes Sollens lautet wieder: Handle ſo, daß die Maxime deines Handelns ein allgemeines Prinzip für Vernunftweſen überhaupt werden könne; d. h. die Verallgemeinerungsfähigkeit eines Willens, ſeine Tauglichkeit zum Prinzip, iſt ihm der Grund ſeiner ſittlichen *Güte*. Er ſagt nicht: Wolle das Gute und ſieh dann zu, daß auch andere das Gute wollen; ſondern er ſagt: *Gut iſt*, wovon du wollen kannſt, daß jeder (in deiner Lage) ebenſo wolle.[1] Dies letztere iſt durch das Geſagte ſchon abgewieſen. Aber auch das erſtere iſt abzuweiſen. Nach dem früher Geſagten gilt vielmehr: Alle allgemeingültigen Werte (allgemeingültig für Perſonen) ſtellen bezogen auf den höchſten Wert, das Heiligſein der Perſon, und auf das höchſte Gut, »das Heil einer individuellen Perſon«, nur das Minimum von Werten dar, unter deren Nichtanerkennung und Nichtrealiſierung ſie ihr Heil jedenfalls nicht erreichen kann; nicht aber ſchließen ſie alle möglichen, ſittlichen *Werte in ſich*, *durch* deren Realiſierung ſie es erreicht. Jede Täuſchung hinſichtlich der allgemeingültigen Werte und jedes Zuwiderhandeln gegen die von ihnen hergeleiteten Normen, iſt daher böſe reſp. durch Böſes bedingt. Aber ihre richtige Erkenntnis und Anerkennung und der Gehorſam gegen ihre Normen, iſt durchaus *nicht* das poſitiv Gute ſchlechthin, das vielmehr voll evident erſt gegeben iſt, ſofern es auch das individual-perſönliche Heil einſchließt.

Das richtige Verhältnis von *Wertuniverſalismus* und *Wertindividualismus* bleibt daher nur dann gewahrt, wenn jedes individuale ſittliche Subjekt die nur für es allein faßbaren Wertquales einer beſonderen ſittlichen Pflege und Kultur unterwirft, ohne freilich die allgemeingültigen Werte zu vernachläſſigen. Dies gilt aber nicht nur für die Einzelindividuen, ſondern auch für die geiſtigen Kollektivindividuen, z. B. Kulturkreiſe, Nationen, Völker, Stämme, Familien. D. h. es ergibt ſich die wichtige Einſicht: Die *Fülle* und *Mannigfaltigkeit* z. B. der volklichen und nationalen Typen der ſittlichen Lebensideale iſt durchaus kein Einwand gegen die *Objektivität* der ſittlichen Werte, ſondern eine Weſens*folge*

---

1) Die bekannte Einrede, »Jeder, der unſerer Individualität gleich iſt« müſſe in die »gleichen Bedingungen« mit aufgenommen werden und da eben keiner mir an Individualität gleich ſei, ſo beſage auch Kants Satz, daß jeder unter denſelben Lagen anders handeln ſolle, liegt erſtens *nicht* in Kants Intention. Es iſt ein künſtlich ihm zugedeuteter Sinn. Sachlich aber iſt dieſe Einrede darum bedeutungslos, da Kant — wie gezeigt — eine »individuelle Perſon« im ſtrengen Sinne nicht kennt, ſondern nur ein empiriſches Individuum, das durch ſeine Teilhaberſchaft an einer überindividuellen Vernunft erſt »Perſon« werden ſoll.

davon, daß erſt die Zuſammenſchau und die Durchdringung der allgemeingültigen ſittlichen Werte mit den individualgültigen die volle Evidenz für das Gute an ſich gibt. Und Analoges gilt für die geſchichtliche Entwickelung jedes Individuums und der Kollektivindividuen. Die Kantiſche Regel z. B. fordert, daß eine Maxime erſt dann berechtigt ſei, wenn ſie auch für jeden beliebigen Lebensmoment das Prinzip einer allgemeinen, d. h. ſich auf alle beliebigen Lebensmomente erſtreckenden Geſetzgebung ſein könne. Sidgwick[1] ſtellte ein analoges Axiom auf: »Gut iſt alles Wollen nur, wenn es unabhängig vom Zeitunterſchied iſt, den ein Wollen in einem Lebenszuſammenhang hat«. Auch dies Axiom müſſen wir ausdrücklich beſtreiten. Vielmehr ſtellt jeder Lebensmoment einer individualen Entwickelungsreihe zugleich die Erkenntnismöglichkeit für ganz beſtimmte und einmalige Werte und Wertzuſammenhänge dar, entſprechend dieſer aber die Nötigung zu ſittlichen Aufgaben und Handlungen, die ſich niemals wiederholen können und die im objektiven Nexus der an ſich beſtehenden ſittlichen Wertordnung für dieſen Moment (und etwa für dieſes Individuum) gleichſam prädeterminiert ſind und die ungenützt notwendig für ewig verloren gehen. Nur die Zuſammenſchau der zeitlich allgemeingültigen Werte mit den »hiſtoriſchen« konkreten Situationswerten, die Haltung alſo gleichzeitiger fortwährender Überſchau über das Ganze des Lebens und das feine Gehör für die ganz einzigartige »Forderung der Stunde«[2] vermag die volle Evidenz hinſichtſich des An-ſich-Guten zu geben. Nicht alſo nur die Fülle und Mannigfaltigkeit der ſittlichen Werte von Individuen, Völkern und Nationen, ſondern auch die von den rationaliſtiſchen Moralſyſtemen gleichfalls prinzipiell verleugnete Mannigfaltigkeit und Fülle der hiſtoriſch wechſelnden Moralen und Kulturſyſteme iſt daher eine Weſensfolge der ſittlichen Weſenswerte und der ihr entſprechenden Aufgaben. Und gerade weil dies zum Weſen der an ſich beſtehenden Werte gehört, daß ſie nur durch eine Mannigfaltigkeit von Einzel- und Kollektivindividuen und nur durch eine Mannigfaltigkeit von konkreten hiſtoriſchen Entwickelungsſtufen dieſer voll realiſiert werden können, iſt der Beſtand dieſer hiſtoriſchen Unterſchiede der Moralen nichts weniger als ein Einwand gegen die Objektivität der ſittlichen Werte, ſondern im Gegenteil eine notwendige Forderung. Gerade umgekehrt iſt die ſchrankenloſe Univerſalierungstendenz von Werten und Normen die Folge jener *Subjektivierung* der Werte geweſen, wie ſie auch Kant vornahm. So wenig alſo die ſittlichen Werte aus der *poſitiven Geſchichte und ihren Güterwelten* abſtrahiert werden können, ſo iſt doch die »Geſchichtlichkeit« ihrer Erfaſſung (und der Erkenntnis ihrer Rangordnung und Vorzugsgeſetze) ihnen ſelbſt ebenſo weſentlich wie die Geſchichtlichkeit ihrer Realiſierung oder ihrer Realiſierung *an einer möglichen »Geſchichte«*. D. h. ſo irrig der Relativismus iſt, der die *Werte* aus den *hiſtoriſchen* Gütern abſtrahiert ſein *läßt und ſie, ſei es* in der Geſchichte gemacht oder aus ihrem Getriebe hervorgewachſen anſieht, ſo grundirrig iſt die Vorſtellung, es könnte die *ganze Fülle des Wert*reiches und der in ihm beſtehenden Rangordnung je *einem* Individuum, *einem* Volke, *einer* Nation, oder an *einer* Stelle der Geſchichte auch *gegeben ſein*.

---

[1] S. ſeine Methoden der Ethik.

[2] Die »Forderung der Stunde« (Goethe) iſt alſo geradezu eine Weſenskategorie der Ethik.

In dieſer Fülle gibt es ſolche Qualitäten und Vorzugsbeziehungen, die von allen und zu jeder Zeit erkennbar ſind. Es ſind die ſchlechthin allgemeingültigen Werte und Vorzugsgeſetze. Es gibt aber auch Qualitäten und Vorzugsbeziehungen, die nur auf Individuen paſſen, nur auf ſie von Hauſe aus abgeſtimmt ſind und daher auch nur durch ſie erlebbar und realiſierbar ſind und für die es gleichzeitig einen möglichen Durchblick nur an *einzigartigen* Stellen der hiſtoriſchen Entwickelung gibt, ſo daß mit jeder neuen Entwickelungsſtufe auch neue und neue Werte und Vorzugsbeziehungen ſichtbar werden müſſen. Im Falle dies aber nicht geſchieht, iſt eine Stagnation der »ſittlichen Bildung« zu verzeichnen. Aber jede einmal erkannte Vorzugsregel bleibt darum doch beſtehen.

Es iſt ſelbſtverſtändlich, daß daher Ethik als philoſophiſche Diſziplin weſentlich niemals die ſittlichen Werte erſchöpfen kann: Sie hat es nur zu tun mit den allgemeingültigen Werten und Vorzugszuſammenhängen. Aber darauf kommt es an, daß ſie die zweifelloſe Tatſache auch noch ausdrücklich erweiſe und verſtändlich mache, d. h. *zu erklären vermag*, daß es eine ihr ſelbſt völlig überlegene ethiſche Erkenntnis durch *Weisheit* gibt, ohne die auch alle unmittelbare ethiſche Erkenntnis allgemeingültiger Werte (geſchweige die wiſſenſchaftliche Darſtellung des ſo Erkannten) weſenhaft *unvollkommen* iſt. Niemals alſo kann Ethik, niemals ſoll ſie das individuelle Gewiſſen erſetzen.

c) Autonomie der Perſon.

Hier iſt nun auch der Ort, um den Begriff der ethiſchen Autonomie der Perſon zu fundieren. Nach dem früher Geſagten iſt alle echte

Autonomie nicht zuförderſt ein Prädikat der Vernunft (wie bei Kant) und der Perſon nur als dem X, das an einer Vernunftgeſetzlichkeit teil hat, ſondern zuförderſt ein Prädikat der Perſon als ſolcher. Hier aber iſt eine zwiefache Autonomie zu unterſcheiden: die Autonomie der perſönlichen Einſicht in das in ſich Gute und Böſe und die Autonomie des perſönlichen Wollens des als gut oder böſe irgendwie Gegebenen. Der erſten ſteht die Heteronomie des einſichtsloſen oder blinden Wollens gegenüber, der zweiten die Heteronomie erzwungenen Wollens, die am deutlichſten in aller Willensanſteckung und Suggeſtion vorliegt. In dieſem doppelten Sinne der Autonomie können den Wert eines ſittlich relevanten Seins und Wollens überhaupt nur die autonome Perſon und Akte ſolcher Perſon beſitzen. Keineswegs alſo iſt die autonome Perſon ſchon als ſolche eine gute Perſon. Die Autonomie iſt lediglich die Vorausſetzung der ſittlichen Relevanz der Perſon; und ihrer Akte inſoweit, als ſie dieſer ſelben Perſon zuzurechnen ſind. Wird alſo z. B. eine in ſich gute Handlung von A einſichtslos und erzwungen gewollt (z. B. auf Grund von Erbe oder Tradition oder einſichtsloſem Gehorſam gegen eine Autorität), ſo bleibt ſie nicht weniger eine »gute Handlung« – obzwar ſie A als Perſon nicht zuzurechnen iſt; desgleichen bleibt eine ebenſo gewollte Handlung böſe, wenn ſie es in ſich iſt. Nur dies alſo bleibt eine Fundamentalvorausſetzung aller ſittliche Wertprädikate tragenden Akteinheiten, daß ſie Einheiten von autonomen Perſonakten überhaupt ſind, – nicht aber notwendig auch autonome Akte derjenigen individuellen Perſon, die jeweilig Akte dieſer Einheiten vollzieht. Es iſt daher gleichmäßig ſowohl die Lehre jenes naturaliſtiſchen Determinismus irrig, die vermeint, durch den Nachweis, eine Handlung ſei auf eine vererbte Anlage zurückzuführen, auch nachgewieſen zu haben, ſie könne darum nicht böſe (oder gut), ſchuldhaft und verdienſtvoll ſein als jene Autonomielehre, die Autonomie des Handelnden nicht nur zur Vorausſetzung der Zurechenbarkeit einer guten (oder böſen) Handlung zu ſeiner Perſon, ſondern der ſittlichen Relevanz der Handlungen überhaupt macht. Für beide Lehren wurden die Ideen eines Erb-guten und eines Erb-böſen (damit auch der Begriff einer Erbſchuld) zu etwas in ſich Widerſinnigem. Für die erſte dieſer Lehren, weil Vererbtes nicht gut oder böſe (ſchuldhaft und verdienſtvoll), für die zweite, weil Gutes und Böſes nicht vererbt ſein könnte.[1] Faktiſch aber iſt die Idee eines durch die handelnde Perſon gleichwohl nicht verſchuldeten Böſen, reſp. eines durch *ſie* nicht verdienten Guten, ja die Idee einer durch das Individuum unverſchuldeten Schuldhaftigkeit, für das ganze Bereich von Akten eine völlig ſinnvolle und keineswegs widerſpruchsvolle Idee.[1] Nur dies iſt Weſenszuſammenhang, daß alles Böſe überhaupt durch irgendeine Perſon autonom verſchuldet ſein müſſe; nicht aber notwendig auch durch diejenige individuelle Perſon, an deren Handlung es haftet. Nur jene ſubjektiviſtiſche Wendung, die Kant ſeinem Autonomiebegriff gegeben hat, wonach ſittliche Einſicht und ſittliches Wollen einmal nicht unterſchieden werden und gleichzeitig der Sinn der Worte gut und böſe auf ein Normgeſetz zurückgeführt wird, das ſich die Vernunftperſon ſelbſt gibt (»Selbſtgeſetzgebung«), ſchlöſſe die für das Individuum *heteronome* Übertragungsform des Wertgehaltes eines früheren autonomen Perſonaktes von vornherein aus.[2] Würde man dieſe (Kantiſche) Auffaſſung der »Autonomie« der Autonomie überhaupt gleichſetzen, ſo müßte man die Idee einer »autonomen« Ethik überhaupt zurückweiſen. Wir halten dieſe Terminologie indes für unzweckmäßig und irreführend. Sie ließe überſehen, daß alles objektiv ſittlich Wertvolle auch weſenhaft an »autonome« Perſonakte geknüpft iſt, wie ſchwierig es immer ſei, die beſtimmte individuelle Perſon zu beſtimmen, der urſprünglich dieſe Akte zugehören.

---

[1] Gegenüber jenen meiſt poſitiviſtiſchen Kreiſen, denen das hohe Verdienſt zukommt, die biologiſche, hiſtoriſche und ſoziale Kauſalbedingtheit der

Es iſt eine wichtige unterſchiedliche Folge unſeres und des Kantiſchen Autonomiebegriffs, daß der erſtere das Prinzip von der ſittlichen »Solidarität aller Perſonen« zum mindeſten nicht ausſchließt,

---

faktiſch ſittlich gewerteten Verhaltungsweiſen gegen die Verfechter der individualiſtiſchen Moral in breiter Tatſachenforſchung aufgewieſen zu haben, die aber eben damit – da ſie noch individualiſtiſch *werten* – vermeinen, den Begriff der moraliſchen Schuld überhaupt ausſchalten zu dürfen, iſt die Frage zu ſtellen, woher ſie wiſſen, daß jedes böſe und darum ſchuldhafte Handeln auch immer der Perſon des Handelnden und nicht z. B. dem Gemeinſchaftsganzen von Perſonen dem ſie angehört oder ſeinen Vorfahren zuzurechnen ſei; desgl. daß ſchlechte Einſtellungen als *Folgen* urſprünglich ſchlechter Perſonakte nicht der erblichen Übertragung, desgl. der Übertragung durch Tradition fähig wären. Die völlige Unſicherheit unſeres Zeitalters in dem Verhältnis zu dieſen Fragen iſt lediglich Folge davon, daß wir zwar hiſtoriſch und ſozial denken gelernt haben, unſere Wertungsweiſen aber noch faſt völlig die individualiſtiſchen des 18. Jahrhunderts ſind.

1) So iſt insbeſondere die »tragiſche Schuld« ſtets unverſchuldete Schuld, da ſie ſchon in der Wahlſphäre, d. h. in dem, wozwiſchen zu wählen iſt, nicht aber am Wahlakte haftet. Siehe hierzu meine »Abhandlungen und Aufſätze« »Über das Tragiſche«, Leipzig 1915.

2) Vgl. Teil I, Apriorismus und Formalismus.

ja ſogar mit Hilfe anderer anderwärts[1] genannter evidenter Sätze ſogar fordert, – wogegen der letztere eine ſolche Solidarität notwendig ausſchließt. Das Prinzip der Solidarität in Gutem und Böſem, Schuld und Verdienſt, beſagt, es gäbe neben und unabhängig der verſchuldeten Schuld eines jeden Individuums (reſp. der »ſelbſtverdienten« Verdienſte) noch eine Geſamtſchuld und ein Geſamtverdienſt[2], das nicht in die Summe jener erſtgenannten aufzurechnen ſei und an denen jedes Individuum (in beſtimmter, wechſelnder Weiſe) teilhabe; es ſei ebendaher jedes perſönliche Individuum nicht nur für ſeine eigenen individuellen Akte, ſondern auch für die aller anderen urſprünglich »mitverantwortlich«. Das Prinzip der Solidarität ſpricht alſo zugleich aus, daß die ſittliche Mitverantwortlichkeit eines jeden mit allen nicht erſt auf beſonderen, durch Verſprechen und Verträgen eingegangenen gegenſeitigen Verpflichtungen beruhe, durch die Verantwortlichkeit für Vollzug und Unterlaſſung ſittlicher Wertverhalte »frei« übernommen wurde, ſondern daß umgekehrt die eigene oder Selbſtverantwortlichkeit urſprünglich ſtets auch von Mitverantwortlichkeit für ſolchen Vollzug und ſolches Unterlaſſen begleitet ſei.[3] Gewiß fordert die Anwendung dieſes Grundſatzes auf eine *beſtimmte* Mitverantwortlichkeit ſtets den poſitiven Nachweis irgendeiner faktiſchen willentlich-kauſalen Mitwirkung der betreffenden »mitverantwortlichen« Perſon mit der Realiſierung des Geſchehens, aber dieſer *Nachweis beſtimmt* nur und *lokaliſiert* gleichſam die Mitverantwortlichkeit; er *ſchafft* ſie aber keineswegs! Auch das Maß der Mitverantwortlichkeit kann nach der Art dieſer Beteiligung als geſteigert und abgeſchwächt erſcheinen. Nicht aber erwächſt erſt die Mitverantwortlichkeit ſelbſt aus dieſem Nachweis der Beteiligung. Die Mitverantwortlichkeit ſelbſt iſt mit der Selbſtverantwortlichkeit alſo ohne weiteres gegeben und liegt im Weſen einer ſittlichen Perſongemeinſchaft überhaupt; ſie kann nicht erſt durch ſolche ſelbſtverantwortliche Akte der »Anerkennung« dieſer Gemeinſchaft entſprungen gedacht werden, die ſich aus einem von jedem ſich ſelbſt gegebenen Sittengeſetze als gefordert ergäbe. Es iſt ja die in allen identiſche Perſonhaftigkeit jedes Individuums einer Gemeinſchaft, nicht die Individualität der Perſon, die mit der Autonomie auch die Verantwortlichkeit überhaupt begründet.

---

[1] Auch innerhalb eines Individuallebens können durch urſprünglich autonome Akte Einſtellungen auf das Böſe einer gewiſſen Art entſpringen (Laſter), die dann gewohnheitsmäßig realiſiert werden. Sie verlieren indes hierdurch nicht ihre ſittlich negative Qualität.

[2] Geſamtſchuld und Geſamtverdienſt kann wieder eine mehr hiſtoriſche und mehr ſoziale Form haben, beſitzt aber ſtets beide Formen zugleich. Ihre Träger ſind das »Miteinanderwollen«, »Miteinanderlieben«, »Miteinanderhaſſen«, die – wie ich anderwärts zeigte, ſ. mein Buch über Sympathiegefühle – ſelbſtändige Erlebnisphänomene ſind, die nichts mit der Summe inhaltsgleicher individueller Wollungen zu tun haben. Vgl. auch das Folgende über Einzel- und Geſamtperſon.

[3] Alle ſolche beſonderen frei eingegangenen Verpflichtungen ſind bereits – ſofern ſie ſittliche, nicht bloß rechtliche ſind – in der Mitverantwortlichkeit für die Akte der Perſon, mit der ſie eingegangen werden — damit auch in der Mitverantwortlichkeit für den Aktus, durch den ſie ſich mir verpflichtet hat (bei gegenſeitiger Verpflichtung) – oder mein mich verpflichtendes Verſprechen »annimmt«, gegründet. Verſprechungen einer in ſich böſen Handlung anzunehmen, iſt ebenſo urſprünglich böſe, als ſie zu erteilen.

Die Idee einer ſittlichen Gemeinſchaft von Perſonen (deren höchſte Form die religiöſe Liebesgemeinſchaft[1] iſt) wäre durch das oben zurückgewieſene (Kantiſche) Autonomieprinzip ausgeſchloſſen. Denn nach ihm iſt jede Achtung der fremden Perſon (oder ihrer Perſonwürde) auf die ſubjektive Autonomie der eigenen Perſon und der Selbſtachtung oder Achtung der eigenen »Würde« fundiert – reſp. wenn wir nach dem früher Geſagten Liebe als höchſtwertiges ſittliches Verhalten einſetzen, jede Fremdliebe auf Selbſtliebe.[2] Faktiſch aber iſt Fremdliebe durchaus nicht auf Selbſtliebe (geſchweige, wie bei Kant, auf Selbſtachtung) fundiert, ſondern mit dieſer gleichurſprünglich und gleichwertig, beide aber im letzten Grunde fundiert auf Gottesliebe, die immer zugleich ein Mitlieben aller endlichen Perſonen »mit« der Liebe Gottes als der Perſon der Perſonen iſt. Es iſt alſo die Gottesliebe, in der die individualiſtiſchen und univerſaliſtiſchen ſittlichen Grundwerte, die »Selbſtheiligung« und die »Nächſtenliebe« voll ihre letzte untrennbare organiſche Einheit finden. Keine darf daher der anderen als Fundament vorangeſetzt werden! Vielmehr fordert der gegenſeitige Weſenszuſammenhang zwiſchen Fremdliebe und Selbſtheiligung, daß alle Fremdliebe auch nur in dem Maße als rein und echt anzuſehen iſt, als ſie die liebende Perſon heiligt und alle Selbſtheiligung nur in dem Maße als rein und echt, als ſie ſich in Akten der Nächſtenliebe betätigt.[3]

---

[1] S. hierzu Teil I. Faktiſch iſt es evident, daß die eigene Würde als Wertkorrelat der Selbſtachtung dem Heile der fremden Perſon (nicht etwa auch ihrer Würde), wie es in der reinen Perſonliebe ergriffen iſt, nachzuſetzen ſei; nicht alſo — wie nach Kant — vorzuziehen.

[2] Vgl. in meinen »Abhandlungen und Aufſätze« das im Aufſatz »Das Reſſentiment im Aufbau der Moralen« gegen ſolch falſche Fundierung auch bei Luther Ausgeführte.

[3] Nach E. Troeltſchs dankenswerten »Soziallehren der chriſtlichen Kirchen

Von nicht geringerer Wichtigkeit iſt, – wie ſchon geſagt – daß die Autonomie der ſittlichen Einſicht (in dem in Teil I beſtimmten Sinne) von der Autonomie des Wollens der Perſon des als einſichtig Guten (und ihrer übrigen ſittlich relevanten Verhaltungsweiſen) geſchieden werden. Das Verhältnis dieſer zwiefachen Autonomie (die für alle der betreffenden individuellen Perſon zurechenbaren ſittlich-relevanten Akte die unumgängliche Vorausſetzung iſt) beſteht darin, daß volladäquate autonome und unmittelbare Einſicht in das, was gut iſt, auch notwendig ein autonomes Wollen des als gut Erfaßten ſetzt; nicht aber umgekehrt autonomes Wollen auch die volle unmittelbare Einſichtigkeit des in ihm als »gut« Vermeinten mitſetzt. Nur das iſt ausgeſchloſſen, daß ein autonomes Wollen gleichzeitig ein völlig »blindes Wollen« ſei, als welches nach früher Geſagtem ein Widerſpruch in ſich wäre reſp. einen bloßen triebhaften Impuls mit Wollen verwechſeln ließe. Aber zwiſchen ſolchem Impulſe und durch unmittelbare adäquate autonome Einſicht beſtimmtem Wollen ſtehen erſtens alle Fälle inadäquaten oder gar bloß urteilsmäßigen Wiſſens um das Gute, zweitens alle Fälle bloß mittelbaren Wiſſens um das Gut- oder Schlechtſein des betreffenden Willensprojekts. Mit all dieſen Fällen kann aber autonomes Wollen und autonome Wahl durchaus verbunden ſein – ohne daß doch auch voll autonome Einſicht in den Wert des Gewollten ſelbſt gegeben wäre. So iſt bei allen Akten des »Gehorſams« keine autonome unmittelbare Einſicht in den ſittlichen Wertgehalt des als zu realiſierend gebotenen Wertverhaltes gegeben; auch für den Fall,

---

und Gruppen« (Tübingen 1912) läge die Einheit von Individualismus und Univerſalismus in der chriſtlichen Ethik darin, daß zu den in der Selbſtheiligung in Gott befolgten Geboten die altruiſtiſchen Gebote überhaupt mitgehören und daß »die für Gott ſich Heiligenden im gemeinſamen Ziel, in Gott ſich treffen« und darum auch den Liebeswillen Gottes betätigen müßten. Hiernach wäre der Wert der fremden Perſonliebe in dem Werte der Selbſtheiligung bereits fundiert – eine Auffaſſung, die wir oben als falſchen »Individualismus« zurückwieſen. Eine wahrhafte »Einigung« von Individualismus und Univerſalismus wäre auf dieſe Weiſe durchaus nicht gegeben, da vielmehr der Individualismus das Primat hätte. Auch hiſtoriſch ſcheint uns dieſe Anſicht von Troeltſch für die chriſtliche Gemeinſchaftsidee unzutreffend. Das »in Gott ſich treffen« iſt nach ihr nicht ein bloß zufälliges, das ſich durch Selbſtheiligung eines jeden einſtellt, ſondern iſt gleichurſprünglich wie durch Selbſtheiligung auch durch die Bruderliebe bedingt, die ihrerſeits einen von der Selbſtheiligung verſchiedenen, nicht in ihr gegründeten, ſondern von ihr unabhängigen Wert darſtellt. Vgl. hiezu meinen Aufſatz: »Liebe und Erkenntnis I.« im Juliheft der Weißen Blätter, 1915.

daß es ſo etwas wie ein »Sichſelbſtgehorchen« oder einen Gehorſam gegen eine ſelbſtgeſetzte Willensnorm überhaupt gäbe, fehlte dieſe autonome Einſicht. Gleichwohl kann das Wollen, das »Gehorſam leiſtet«, ein voll autonomes Wollen ſein, ſo es ausdrücklich auf den Willen »zu gehorchen« fundiert iſt. »Gehorchen« d. i. ja das äußerſte Gegenteil eines Verhaltens, deſſen Extrem ein Handeln aus Suggeſtion und Anſteckung iſt. Wer Gehorſam leiſtet, will nicht das, was der andere will, nur »weil« es der andere will, ſei das »weil« wie in purer Anſteckung und Suggeſtion rein objektiv kauſal gemeint, ſei es gemeint im Sinne bewußter Motivation meines Wollens durch den fremden Willen, ſo alſo, daß ſich das fremde Wollen in noch erlebter Kontinuität in das meinige — ohne zwiſchentretende Verſtändnisakte — umſetzt wie bei allem ſpezifiſch ſklaviſchen Verhalten. Wer Gehorſam leiſtet, der will vielmehr »gehorchen« d. h. es wird der poſitive Akt des Gehorchens zunächſt ſein unmittelbares Wollensprojekt, auf das ſich erſt das Wollen des Gebotenen aufbaut. Das deutliche Verſchiedenheitsbewußtſein des fremden und eigenen Wollens und das Verſtehen des fremden Wollens »als« fremden iſt für echtes Gehorchen alſo die notwendige Vorausſetzung. So heteronom daher alles im obigen Sinne ſuggerierte Wollen und ſklaviſche Verhalten iſt, ſo voll autonom iſt das Wollen des Gehorchenden. Nach Kants Autonomiebegriff, nach dem Autonomie der Einſicht und des Wollens nicht geſchieden ſind, wäre hingegen jeder Fremdgehorſam an ſich ſchon heteronomes erzwungenes Wollen. Faktiſch aber liegt das Heteronome im Gehorſam (auch im Selbſtgehorſam, wie gegen Kant zu ſagen wäre, wenn es einen ſolchen gäbe) darin, daß die Einſicht in den ſittlichen Wert des Willensprojekts des Gehorchenden keine autonom, ſondern eine heteronom beſtimmte iſt. Das beſagt nicht, daß hier jede Art von Einſicht überhaupt fehlte. Wo Einſicht überhaupt völlig fehlt, da reden wir von »blindem Gehorſam«, ein Fall, der im ſtrengen Sinne überhaupt nicht mehr Gehorſam iſt, ſondern ſklaviſches Verhalten. Sittlich wertvoller Gehorſam hingegen beſteht da, wo trotz aller, Gehorſam qua Gehorſam charakteriſierender fehlender Einſicht in den ſittlichen Wert des gebotenen Wertverhalts die Einſicht in die ſittliche Güte des Wollens und der wollenden Perſonen (oder ihres »Amtes«) noch evident gegeben iſt, die ſich im Gebieten der betreffenden Gebote oder (in concreto) dem Befehlen der betreffenden Befehle äußert. In dieſem Falle beſteht autonome unmittelbare Einſicht in den ſittlichen Wert des Gebietens, mittelbare und heteronome Einſicht in den Wert des gebotenen Wertverhalts, gleichzeitig aber volle Autonomie des gehorſamleiſtenden Wollens. Auch ein ſittlicher Gehorſam gegen Gottes Gebote müßte von der Einſicht in die weſenhafte Güte des geſetzgebenden Willens Gottes bereits fundiert ſein; nicht alſo dürfte – ſollte das Verhalten nicht ſklaviſch ſein – die Handlung darum erfolgen, weil Gott es geboten hat. Iſt die Einſicht in die Güte der gebietenden Autorität oder Perſon keine volladäquate, alſo auch der möglichen Täuſchung unterworfene, ſo kann es auch ſein, daß die gebotene Realiſierung des Wertverhalts durch den Gehorchenden die Realiſierung eines ſittlich Schlechten darſtellt. Obgleich in dieſem Falle das Wollen und Tun in der Ausführung des Gebotenen ſeitens des Gehorchenden ſchlecht und ſchuldhaft war, hat doch nicht er, ſondern der Befehlende die Verwirklichung dieſes Schlechten verſchuldet, und der ſittliche Wert ſeines Gehorſams bleibt hiervon unberührt.

Da wir zur Einſicht kommen können, es ſei eine andere Perſon ihrem individuellen Weſen nach ſittlich beſſer und höherſtehend als wir ſelbſt ſind, ſo wäre es ganz unſinnig, das Folgen der eigenen Einſicht in der Beurteilung eines jeden beſonderen unſerer Willensprojekte zur Bedingung eines jeden guten uns zurechenbaren praktiſchen Verhaltens zu machen. Ein Autonomiebegriff wie jener Kants, der dies ſtrenge genommen fordert, würde nicht nur jede ſittliche Erziehung[1] und Unterweiſung, ſondern auch ſchon die Ideen eines »ſittlichen Gehorſams«, ja ſogar die weit höhere Form der ſittlichen Fremdbeſtimmung, jener nämlich durch die Nachfolge des reinen guten Beiſpiels, das die einſichtig gute Perſon gibt, endlich ſelbſt die in der Liebesvereinigung mit Gott gegebene, unmittelbare, nicht alſo durch Gehorſam gegen ein »göttliches Gebot« vermittelte Evidenz über die Sinneinheit unſeres und des göttlichen Wollens als »heteronomes« Verhalten ausſchließen. Das richtige Prinzip der autonomen Einſichtigkeit alles ſittlich wertvollen Seins und autonomen Verhaltens fordert aber durchaus nicht, daß das Individuum durch ſein eigenes ſubjektives Einſehen des Einſichtigen zur faktiſchen ſittlichen Einſicht in Gut und Böſe gelange. Sein Weg zu der Einſicht in die Werte und ihre Verhältniſſe ſelbſt kann durch Autorität, Tradition und Nachfolge beliebig vermittelt ſein. Sein Verhalten bleibt gleichwohl ein autonom einſichtiges, wenn es in den verſchiedenen Erkenntniswert dieſer möglichen Quellen ſittlicher Einſicht ſelbſt wieder klare Einſicht hat, und ſie neben der Quelle ſeiner eigenen individuellen Lebenserfahrung ihrem ihm einſichtigen generellen Werte gemäß würdigt.

---

[1] Wie ſchon Herbart mit Recht hervorgehoben.

d) Unſer Perſonbegriff im Verhältnis zu anderen Formen perſonaliſtiſcher Ethik.

Nach den gefundenen Reſultaten über das Weſen und den Wert der Perſon ſind nun auch die ſehr verſchiedenen Formen des ethiſchen Perſonalismus zu beurteilen, die ſich im 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart ausgebildet haben und denen teils ſtärkere, teils ſchwächere allgemeine geiſtige Strömungen entſprechen. Es ſei erlaubt, die Züge, welche der hier vertretene Perſonalismus mit jenen Formen teilt und was er an ihnen zurückweiſt, kurz zu umſchreiben. Die vorhandenen Formen ethiſchen Denkens in dieſer Richtung laſſen ſich am leichteſten einteilen nach folgenden Geſichtspunkten:

1. Je nachdem das Sein der Perſon (reſp. der höchſtwertigen Perſon) als das Ziel aller Gemeinſchaft und des hiſtoriſchen Prozeſſes angeſehen wird oder umgekehrt das Sein der Perſon nur in dem Maße als wertvoll gilt, als ſie für die Gemeinſchaft und den Fortgang der Geſchichte irgendein Beſtimmtes leiſtet (z. B. die Kulturentwicklung fördert).

2. Je nachdem die bewußte Intention der Perſon auf ihren höchſten Selbſtwert als gefordert gilt oder umgekehrt der Satz gilt, die Perſon könne nur dadurch ihren höchſten Selbſtwert faktiſch erreichen, daß ſie ihn in keinem Akte des Wollens intendiert. (»Nur wer ſich verlieren will, wird ſich gewinnen.«)

3. Je nachdem die Perſon (in vorher ausgeführtem Sinne) nur als Vernunft-Perſon als Träger eines höchſten Wertes betrachtet wird (Kant und der klaſſiſche Idealismus) oder die individuelle geiſtige Perſon gerade im Maße, als ſie individuell und unwiederholbar iſt, als der Träger des formal höchſten Wertes gilt (Schleiermacher). Die erſte dieſer beiden Annahmen ſchließt von ſelbſt die Idee material verſchiedenwertiger Perſonen aus. Denn dieſe Annahme iſt ohne die Annahme einer urſprünglichen Individualiſierung der Perſon qua Perſon ſelbſt (alſo unabhängig von Leib und empiriſchem Erlebnisinhalt) nicht möglich. Unter der entgegengeſetzten Vorausſetzung gilt daher allein, es ſei ein Menſch um ſo ſittlich wertvoller als er Perſon geworden iſt, und das heißt dann, als er ſich durch ein überindividuelles Vernunftgeſetz bewegen laſſe.

4. Je nachdem außer dem Begriff der Einzelperſon auch dem Begriffe der Geſamtperſon (z. B. Nationalperſönlichkeit, Staatsperſönlichkeit) eine von unſerer begrifflichen Setzung unabhängige Realität zugeſtanden wird und je nach der Art, in der das kategoriale Verhältnis von Einzelperſon und Geſamtperſon (Ganzes-Teil,

Teilnahme, Gliedſchaft uſw.) verſtanden wird. Das wichtige Problem der ſittlichen Solidarität von Einzelperſonen in der Geſamtperſon gehört in den Umkreis dieſer Fragen.

5. Je nachdem als Träger der ſittlichen Höchſtwerte und als Hauptſchauplatz des ſittlichen Prozeſſes die intime Perſon, d. h. die Perſon, wie ſie ſich ſelbſt und ſich ſelbſt ausſchließlich erlebt, angenommen iſt oder die ſoziale Perſon, d. i. die Perſon (Einzel- oder Geſamtperſon), ſofern ſie ſich als Subjekt irgendwelcher ſozialer Akte erlebt und erlebt weiß, die ſich auf andere Perſonen (Einzel- oder Geſamtperſonen) beziehen.

6. Endlich ſcheiden ſich die verſchiedenen, von faktiſchen Strömungen getragenen Schätzungsformen der Perſonen ſehr ſtark darin, welche der angeführten Wertmodalitäten ſie zum zentralſten Wertinhalt der Perſon machen; ob alſo das Ideal des Heiligen (Modalität des Heiligen), ob das des Genius (Modalität der Geiſteswerte), ob das des Helden (Modalität des Edlen), ob das des »führenden Geiſtes« (Modalität des Nützlichen) oder des Künſtlers des Lebensgenuſſes (Modalität des Angenehmen) vorwiegt, und welche Rangordnung zwiſchen dieſen materialen Perſönlichkeitstypen angenommen wird.

ad 1.

Nach dem erſten Unterſcheidungsgrunde ſtehen ſich innerhalb der geiſtigen Strömungen des letzten Jahrhunderts äußerſt ungleiche Paare gegenüber: Kant und Fr. Nietzſche (um von Kleineren zu ſchweigen) ſtehen auf der Seite des Selbſtwertes des Seins der Perſon, die in ſo mannigfacher Weiſe aufgeſtellte Theorie der »großen Männer« und das ihr ſonſt ganz entgegengeſetzte Ethos der ſozialiſtiſchen und kommuniſtiſchen Strömungen erklären den Perſonwert als derivativ, als abhängig von dem, was die Perſon einer unperſönlichen Gemeinſchaft reſp. einem unperſönlichen hiſtoriſchen Prozeſſe (der Kultur-, Ziviliſation- und Staatsentwickelung uſw.) leiſtet. (So z. B. in der Ethik von W. Wundt.) Kant und Nietzſche, ſo grundverſchieden ihr Perſonbegriff iſt, meſſen den Wert einer Gemeinſchaft oder Geſellſchaft, desgleichen den Wert eines hiſtoriſchen Prozeſſes daran ab, ob und wie weit ſie geeignet ſind, dem Sein von Perſonen (bei Nietzſche dem Sein der wertvollſten Perſonen, der »großen Perſönlichkeit«, bei Kant dem Sein der Vernunftperſon in jedem Menſchen) die beſtgeeignete Grundlage ihrer Exiſtenz und ihres Wirkens zu geben. Das Ziel der Geſchichte des Menſchen beſteht — für Nietzſche — in den »höchſten Exemplaren« des Menſchen, für Kant in einer Gemeinſchaft, die freiwollende Vernunftperſonen möglich macht. Einen ſogenannten überperſonalen höchſten Wertträger (heiße er Gemeinſchaft, Kultur und Kulturentwickelung, eine ſittliche Weltordnung, heiße er Staat uſw.), kennen ſie nicht. Keine »Hingabe« an einen ſolchen Wertträger erteilt der Perſon erſt einen Wert, den ſie nicht vorher ſchon beſeſſen hätte (wie immer ſich dabei ihr Wert in ſolcher Hingabe notwendig äußern und bekunden möge). In ſchärfſtem Gegenſatze ſtehen dann auch beider Lehren zu allen Lehren des nachkantiſchen deutſchen Idealismus, beſonders zu Fichtes und Hegels Gedanken, die Hingabe an eine überperſonale und überindividuelle »ſittliche Weltordnung«, oder an ſo beſchaffenen Staat und ſo beſchaffene Kulturevolution als an höchſte Wertträger dem Wertſein der Perſon als Bedingung auferlegen, und denen ſich konſequent auch die Gottesidee ſelbſt entperſonaliſiert (Pantheismus).

In dieſem einen, aber höchſtwichtigen Punkte ſtimmen die von mir gefundenen Weſensranggeſetze genau mit beider Lehren überein. Obzwar Sachwerte als ſolche höher ſind als Zuſtandswerte (z. B. des Wohlgefühls), ſo ſind doch Perſonwerte als ſolche höher wie Sachwerte, alſo z. B. auch geiſtige Perſonwerte höher wie geiſtige Sachwerte. Wie immer (ſ. d. F.) die Nichtintention des Wollens der Perſon auf ihren eigenen Wert erſte Fundamentalbedingung ihres faktiſchen möglichen Wertes ſei, bleibt doch ihr Wert der Wert der Werte; bleibt Verherrlichung der Perſon, in letzter Linie der Perſon der Perſonen d. i. Gottes der ſittliche Sinn auch aller ſittlichen »Ordnung«. Gemeinſchaft und Geſchichte haben als letzte Maßſtäbe alſo immerdar die Idee über ſich, wie weit ſie dem puren Seinswert des Maximums wertvollſter Perſonen (Einzel- und Geſamtperſonen, wie ſich zeigen wird) Grundlage der Exiſtenz und des Lebens geben. Daß aber im Gegenſatz zu dieſem unſerem Prinzip nur der Dienſt an Gemeinſchaft und Geſchichte der Perſon Wert verleihe, ja erſt die Förderung, die ſie dieſen zuteil werden laſſe, das iſt im Grunde die gemeinſame Vorausſetzung ebenſowohl jener überſpannten »großen Männer«verehrung, wie ſie Carlyle, Treitſchke und andere breit entfalteten, als eines großen Teiles der deutſchen Philoſophie (ich nenne von neueren nur W. Wundt), als endlich aller Spielarten des ethiſch gefärbten Sozialismus und Kommunismus. So tiefgreifend die Verſchiedenheit der genannten Strömungen untereinander iſt, in dieſem Punkte beſitzen ſie ein Gemeinſames, das um ſo ſchärfer herauszuheben iſt, als es vermöge der ſonſtigen Differenzen ſo ſelten bemerkt wird. Der Grund, daß es ſo ſelten bemerkt wird, iſt aber, daß man ethiſchen Wertperſonalismus und hiſtoriſchen Kauſalperſonalismus (ſowie Wertkollektivismus und hiſtoriſchen Kauſalkollektivismus) ungenügend zu ſcheiden pflegte und dabei zur Annahme neigte, es müſſe einem Wertperſonalismus auch immer ein Kauſalperſonalismus, einem Kauſalkollektivismus auch immer ein Wertkollektivismus entſprechen. Dem iſt aber durchaus nicht ſo.

Der »Individualismus« der Lehre von den »großen Männern«, die »groß« heißen, weil ſie auf den Gang der Geſchichte eine mächtige Wirkung ausgeübt oder weil ſie ein Volksganzes auf ein höheres Niveau ſeines Daſeins hoben, iſt im Gegenſatz zu Kants und Nietzſches Lehre eine ausgeprägt wertkollektiviſtiſche Lehre. An der Förderung einer außerperſonalen »Entwicklung« oder einer ebenſo gedachten »Gemeinſchaft« wird hier der Wert des Menſchen gemeſſen. Dieſe Lehre ſtellt alſo gleichzeitig einen kauſalen Perſonalismus und einen Wertkollektivismus dar. Nur als das X des Ausgangspunktes einer ſtarken hiſtoriſchen Wirkſamkeit, nicht als die Seinsfülle, welche dieſe x-Stelle erfüllt, wird ihr gemäß »der große Mann« als »groß« geſchätzt. Aber die Ethik muß gegen dieſen Maßſtab, der für engere Zwecke des Hiſtorikers (und auch hier nur des politiſchen) eine gewiſſe Bedeutung haben mag, entſchieden proteſtieren. Sie hat an dem Wertperſonalismus feſtzuhalten, für den aller letzte Sinn und Wert von Gemeinſchaft und Geſchichte gerade darin liegt, daß ſie Bedingungen dafür darſtellen, daß ſich in und an ihnen wertvollſte Perſonaleinheiten enthüllen und frei auswirken können. In dem bloßen Sein und Wirken der Perſonen[1] findet für den Wertperſonalismus alle Gemeinſchaft und Geſchichte alſo ihr Ziel. Und dieſer Satz wäre auch durchaus unverletzlich, wenn jener Kauſalperſonalismus ganz irrig wäre und man ſagen dürfte, daß im Laufe der menſchlichen Geſchichte die treibenden Faktoren hiſtoriſcher Veränderung aus den Perſonen immer mehr heraus- und immer mehr in die Maſſen hineinfallen. Mit der Annahme dieſes Satzes — den wir für richtig halten, aber hier nicht beweiſen — wäre durchaus kein Wertkollektivismus verbunden. Ja, es wäre ſogar die Frage zu ſtellen, ob es nicht vielleicht dieſelben Prozeſſe ſind, die, indem ſie die Perſonen von einer bloßen Dienſtſchaft an eine unperſönliche Gemeinſchaft und Geſchichte um ſo mehr entlaſten, als das zentralſte Sein, die tiefſte Seins- und Wertſchicht der Perſonen durch dieſen Dienſt berührt würde, gleichzeitig in die außerperſonalen Faktoren der Maſſenbewegungen und »Verhältniſſe« die Kräfte mehr und mehr hineinverlegen, welche die Geſchichte treiben. In der Tat ſtellen die vereinigten

---

[1] Einzel- und Geſamtperſonen, wie das Folgende zeigt.

Mächte der wachſenden Intereſſenſolidarität durch Arbeitsteilung und Verbindung (»Organiſation«) und aller Art von Produktionstechnik ſolche Prozeſſe dar. Sie machen gleichzeitig, daß immer tiefere Schichten der Perſon und daß »Geiſt« überhaupt von Aufgaben entlaſtet werden, die ihrem Weſen nach von nichtperſonalen, nichtgeiſtigen Kräften realiſiert werden können; und daß die Kauſalfaktoren des hiſtoriſchen Geſchehens immer mehr aus der Perſon in die Maſſen hinüberwandern. Die Perſon, je weiter wir in primitive Zeiten zurückgehen, *Urſache* des hiſtoriſchen Geſchehens, *wird* immer mehr ſeine *Blüte* und ſein *Sinn*. Ja, man darf noch mehr ſagen: Was am Menſchen wahrhaft perſonal und geiſtig iſt, das wird im Laufe der Geſchichte von der Macht und Bindung durch die Geſchichte in einem unendlichen Progreſſus immer eingreifender entbunden: Es wird zeitfreier im Laufe der Zeit; es wird mehr und mehr überhiſtoriſch im Laufe der Geſchichte; wird immer mehr der Rolle enthoben, bloße Urſache und Wirkung innerhalb der hiſtoriſchen Kauſalität zu ſein.

Aus dieſem merkwürdigen Zuſammenhang ergäbe ſich aber für die Ethik ein Grundſatz, der nicht minder wichtig wäre, wie die Sätze, die Selbſtändigkeit und Freiheit der Perſon von aller formal mechaniſchen Kauſalität begründeten. Er lautet: Alle poſitiven Werte, die durch außerperſonale und außergeiſtige Kräfte ihrer Natur nach realiſiert werden *können*, *ſollen* dies auch werden. Oder kürzer: Alles Mechaniſierbare *ſoll* auch mechaniſiert werden. Daß dieſer Satz nicht zuſammenfällt mit der Gedankenrichtung jener poſitiviſtiſchen Ethik, die wie z. B. jene H. Spencers in der zunehmenden Ausſchaltung von Liebe, Opfer, Gewiſſen, Pflichtzwang, – ja ſchließlich Perſon und Geiſt überhaupt einen zunehmenden »Fortſchritt« der Geſchichte erblickt, braucht kaum geſagt zu werden. Wohl aber zieht er eine ſcharfe Grenze alles echten ethiſchen Perſonalismus und Idealismus gegen deren wahrhaft reaktionäre und »romantiſche« Scheinformen, die das perſonale Prinzip *auf Koſten* eines *möglichen* Mechanismus, z. B. Liebe und Opfer auf Koſten einer möglichen Intereſſenſolidarität, geiſtig perſonale Betätigung auf Koſten möglicher kollektiver Organiſationen und Maſchinen künſtlich erhalten und fixieren wollen. Dieſe Scheinformen dienen nicht der Befreiung des Perſönlichen in allem Menſchlichen, ſondern im Gegenteil der Erhaltung ſeiner Knechtſchaft. Wie umfaſſend die Anwendbarkeit dieſes Prinzips iſt, ſoll hier nicht ermeſſen werden. Nur dies ſei angedeutet, daß es für alle Geſtalten des perſonalen Geiſtes, nicht nur den ſingularen, ſondern auch den kollektiven Geſtalten, z. B. für die Nationen im Verhältnis zum internationalen Ziviliſationsmechanismus gültig iſt. Überall hebt erſt die zunehmende Mechaniſierung in der Verwirklichung der überhaupt mechaniſierbaren Werte das Eigentümliche und Selbſtwertige der perſonalen Geiſtesgeſtalten reiner und reiner heraus — anſtatt dieſe Geſtaltungen — wie der Poſitivismus und der unechte Perſonalismus gemeinſam und nur mit entgegengeſetzter Bewertung annehmen, zu vernichten.

ad 2.

In Hinſicht auf den zweiten der genannten Punkte geht der hier vertretene ethiſche Perſonalismus von dem Satze aus, daß es zum Weſen jedes möglichen Wertwachstums der Perſon gehöre, daß ſie ihren eigenen ſittlichen Wert niemals willentlich intendiere. Es war ein tiefes Mißverſtändnis des echten Perſonalismus, wenn ebenſo viele Formen der ſich »Individualismus« nennenden ethiſchen Denkrichtungen als viele deren Gegner annahmen, es müßten, wenn Perſonwerte ſich realiſieren, dieſe Perſonwerte auch gewollt werden. Nun iſt aber gerade das Gewolltſein ſogar die einzige Art, in der perſonaler Eigen- wie Fremdwert niemals realiſiert werden, ja nicht einmal zur Gegebenheit kommen kann. Einſtellung auf die mögliche eigene Selbſtachtung, jede Art von »Sittenſtolz«, jedes willentliche Gerichtetſein auf die eigene »Würde« anſtatt auf den zu realiſierenden Sachwert oder Zuſtandswert, ſind alſo keine Verhaltungsweiſen, die ſich mit dem Prinzip decken könnten, es ſeien doch die Perſonwerte die höchſten Werte.[1] Im Gegenteil iſt klar, daß dieſe Einſtellungen die Verwirklichung des ſonſt möglichen Perſonwertes in und kraft ihrer Aktbetätigung in der betreffenden Perſon gerade hindern und hemmen müſſen. Denn da es zum Weſen der Perſon als des konkreten Subjektes aller möglichen Akte gehört (im Unterſchied von Ich, Seele, Leib), nie gegenſtändlich werden zu können, vermag ſie nur durch eine Täuſchung zu meinen, ſich ſelbſt gegenſtändlich zu werden. Indes beſagt unſer Satz nicht, daß das Wertwachstum der Perſon ein ausſchließlich objektives in dem Sinne ſei, daß ſie dieſes Wertwachstum nicht auch erlebe. Aber dieſes Erleben iſt (zeitloſe) Folge ihres gerade nicht unmittelbar auf ſich gerichteten Wirkens, nicht alſo ein inten-

---

1) Über Demut und Stolz vergleiche meine »Abhandlungen und Aufſätze«, I. Band, 1. Aufſatz. Der Gedanke iſt auch ſcharf ausgeprägt in der richtig erfaßten chriſtlichen Gottesidee: Gott verherrlicht ſich ſelbſt im Aktus ſeines weltſchöpferiſchen Liebeswillens; nicht aber intendiert er im Schöpfungsaktus ſeine Verherrlichung.

dierter Inhalt. Anderſeits iſt es ein Irrtum der antiperſonaliſtiſchen Ethik von der Einſicht, daß dieſes für alle ethiſch poſitive Haltung weſentliche Außerſichgerichtetſein der Perſon und die Nichtintention ihres Eigenwertes etwas dagegen beſage, daß die Perſon eben gerade in dieſer Haltung ihren Wert realiſiere und daß Perſonwerte allen übrigen Werten an Rang übergeordnet ſeien. Dieſer Irrtum entſpringt dem Vorurteil, daß die höchſten Werte (reſp. Wertinhalte wie gutſein, vollkommenſein uſw.) auch zu Projekten oder zu projektbeſtimmenden Faktoren des Wollens werden müßten. Wir hatten aber ſchon früher den Satz gefunden, daß ſich die mögliche Realiſierbarkeit von Werten durch Wollen und Handeln zur Höhenlage dieſer Werte weſensgeſetzmäßig gleichſam umgekehrt proportional verhält. Eben der Grenzfall nach oben iſt es, wenn der Perſonwert als der höchſte Wert von dieſer unmittelbaren Realiſierbarkeit durch das Wollen am meiſten – nämlich abſolut – ausgeſchloſſen iſt. Auch die Begriffe der »Sorge für das eigene Seelenheil« und der dazugehörige höhere Begriff der »Selbſtheiligung«, endlich der aus der Weltmoral ſtammende der »Selbſtvervollkommnung« müſſen von dieſem Prinzip aus in die richtigen Grenzen ihrer Gültigkeit geſetzt werden. Sie beſitzen volle (der Wertrangordnung entſprechende) Gültigkeit, wenn die »Seele« und das »Selbſt« in dieſen Wortverbindungen von der Perſon (als ein für dieſe noch möglicher Gegenſtand, als ein Betätigungsfeld für ſie) ſcharf unterſchieden werden; ſie ſind aber ungültig, wenn »Seele« und »Selbſt« mit der Perſon gleichgeſetzt werden. Es iſt darum nicht ausgeſchloſſen, daß eine Perſon in der Intention, aus Liebe für eine andere Perſon ihr eigenes »Seelenheil« zu opfern, eben in dieſem Aktus den Höhepunkt ihres Eigenwertes finde. Dies wenigſtens, ſofern und ſoweit das »Seelenheil« als Schickſal und Wert eines beſtimmten gegenſtändlichen Dinges vorgeſtellt wird. Verſteht man aber unter »Seelenheil«, »Selbſtvervollkommnung« uſw. das Heil, die Vervollkommnung der Perſon ſelbſt, ſo gehören eben dieſe Werte zu jener bisher viel zu wenig ſtudierten Klaſſe von Werten, deren notwendige Realiſierungsbedingung geradezu ihre Nichtintention durch das Wollen iſt.

Das Geſagte gilt natürlich nicht minder für die Geſamt- oder Kollektivperſon, z. B. für die Nation. Nur dadurch kann eine Nation ihr eigentümliches Beſtes entfalten (in Kultur, Ethos uſw.), daß ihre Glieder die Reflexion, ſie müßten als Angehörige dieſer Nation in einer beſtimmten Richtung handeln und wirken, bilden und ſchaffen, aufs ſtrengſte aus ihren Intentionen verbannen und ſich nur von den Sachwerten leiten laſſen, die in der Erfaſſungsſpannweite des nationalen Geiſtes und Ethos liegen.[1]

ad 3.

Perſon und Individuum.

An keiner Stelle trägt der ethiſche Perſonalismus, zu dem uns die Unterſuchung führte, einen ſo ſtark von den vorhandenen ethiſchen Strömungen abweichenden Charakter als in der Stellung, die er dem Werden und Sein der geiſtigen *Individualität* der Perſon als Träger des ſittlichen Wertes verleiht. Perſonwert ſelbſt iſt uns die höchſte Wertſtufe und als ſolche allen Wertarten, deren Träger Wollen, Tun, Eigenſchaften der Perſon ſind, ebenſo an Rang überlegen als den Sachwerten und Zuſtandswerten. Auch das »Wollen« der Perſon kann nie beſſer oder ſchlechter ſein als die Perſon, deren Wollen in Frage ſteht. Gleichzeitig aber — ſo zeigte ich — iſt jeder Menſch, eben im *ſelben* Maße als er *reine* Perſon iſt, ein *individuelles* und darum von jedem anderen unterſchiedenes einmaliges Sein und analog ſein Wert ein individueller einmaliger Wert. (Und dies gilt ſelbſtverſtändlich ebenſowohl für Einzelperſonen als wie für Geſamtperſonen, z. B. das griechiſche oder römiſche Volk.) Demgemäß gibt es außer dem allgemeingültigen objektiven Guten (und dem aus ihm ſich ergebenden Sollensinhalt) für jede Perſon (Einzelperſon oder Geſamtperſon) noch ein individualgültiges, aber nicht minder objektives und prinzipiell einſichtiges Gute, für deſſen Erfaſſung wir das »Gewiſſen« in einem prägnanten Wortſinne in Anſpruch nahmen. Alle *letzten* Träger ſittlicher Werte ſind demgemäß nicht nur in ihrem Sein, ſondern auch in ihrem Wert *verſchieden und ungleich*, und zwar im ſelben Maße, als ſie als *reine* Perſonen begriffen werden. Jede Annahme ihrer Wertgleichheit (und daraus erwachſender Pflichtgleichheit) iſt mithin entweder eine pure Fiktion oder ſie erwächſt (in dieſem Falle rechtmäßig) erſt durch den Hinblick auf einen beſonderen *Aufgaben*kreis, der in der Idee des allgemeingültig Guten verankert iſt. »In Hinſicht auf« dieſen Aufgabenkreis, z. B. »als« ökonomiſche Subjekte, »als« Träger ſtaatsbürgerlicher Rechte und Pflichten uſw., können ſie dann und müſſen ſie im gegebenen Falle (der ein Gegenſtand beſonderer Unterſuchung iſt)

---

1) Vgl. meinen Aufſatz: »Das Nationale in der Philoſophie Frankreichs«, I, Der Neue Merkur, Auguſtheft 1915. Das Eigennationale des Geiſtes geht gerade *verloren*, wenn er nicht ſelbſt (gleichſam als Stoß), ſondern nur die Reflexion über ihn (gleichſam als Zug) wirkſam iſt.

als gleich »gelten«. Im ſittlichen »Ideal« müßte mithin – ohne Verletzung der allgemeingültigen, aus der Idee des Perſonwertes überhaupt fließenden Normenreihe – *jede Perſon unter ſonſt gleichen organiſchen, pſychiſchen und äußeren Umſtänden von jeder anderen Perſon ſich ethiſch verſchieden und verſchiedenwertig verhalten.* Ob und wie weit die an ſich beſtehende Verſchiedenheit und Verſchiedenwertigkeit der Perſonen auch für uns zur Gegebenheit gebracht oder gar »feſtgeſtellt« werden kann, iſt damit noch nicht entſchieden. Könnte ſie es nicht – auf alle Fälle beſtände ſie vor der Idee des alliebenden und allwiſſenden Gottes. Gerade »vor Gott« haben wir uns alſo die Perſonen und ihre Individualwerte als ſchlechthin *verſchieden* zu denken und nicht eine ſog. »Gleichheit der Seelen vor Gott« anzunehmen, die Einige – zu Unrecht, wie es uns dünkt – als Lehre des hiſtoriſchen Chriſtentums ausgeben.[1] Ja, als Ergebnis unſerer Unterſuchungen kann geradezu der Satz gelten: Menſchen ſollen um ſo *mehr* gleich werden und darum als gleichwertig »gelten«, je *niedriger* und *relativer* im Rang der Wertordnung die Güter und Aufgaben ſind, in bezug auf die ſie als Subjekte der »Beſitzer« für dieſe und der Verpflichtungsſubjekte für jene genommen werden. Die Ariſtokratie »im Himmel« ſchließt – populär geſagt – die Demokratie »auf Erden« ſo wenig aus, daß ſie ſie vielleicht ſogar *fordert*. Iſt die Stillung der triebhaften Bedürfniſſe in der Ordnung ihrer Dringlichkeitsſtufen eine Bedingung – nicht für das Sein, – wohl aber für das Inerſcheinungtreten der in ſich ſelbſt individuellen und verſchiedenwertigen geiſtigen Perſonen (in Akten, Taten, Werken), ſo *ſollen* auch die Güter und Aufgaben, die den je dringlicheren Bedürfniſſen entſprechen, für die Menſchen immer mehr *gleich und d. h. gleicher* werden, und zwar gleicher, *gerade damit* ihre Verſchiedenheit in Hinſicht auf abſolute oder weniger relative Seinswerte, ſowie ihre auf höhere Güter und Aufgaben bezogenen werthöheren Fähigkeiten nicht verborgen und verſteckt bleiben.[2]

Vergleiche ich mit dieſem Ergebnis die herrſchenden ethiſchen Strömungen, ſo muß faſt als vollendete Verkehrung des Richtigen jene breite, noch heute nachwirkende Strömung des »Individualismus« der Philoſophie des 18. Jahrhunderts erſcheinen, nach der Men-

---

1) Soweit ſich ſolche Lehre findet, kann ſie durch eine nachträgliche Verunſtaltung des Chriſtentums durch die ſtoiſche Philoſophie erklärt werden.

2) Die vielfachen wichtigen Anwendungen dieſes Grundſatzes auf Geſellſchaftslehre, Politik, Rechtswiſſenſchaft können hier nicht entwickelt werden.

ſchen und Menſchenwerte um ſo mehr als »gleich« angeſehen werden, je mehr ſich ihr Sein der abſoluten Seinsſtufe nähert (als »Vernunftweſen«) und je mehr ſie nach Werten der höchſten Rangſtufe (Heil und geiſtige Werte) verglichen werden; um ſo mehr aber auch als ungleich ſein-ſollend (oder doch ſein-dürfend) erſcheinen, je mehr ſich ihr Sein dem ſinnlichen Leibzuſtand nähert und ſie nach Werten der niederſten Rangſtufen verglichen werden. Dieſe Verbindung von tranſzendentalem Univerſalismus mit empiriſchem Ariſtokratismus und Individualismus iſt alſo das genaue Gegenteil unſerer Meinung. Sie hat – wie wir ſchon ſahen – ihre philoſophiſche Grundlage in der Vorausſetzung einer ſog. »überindividuellen tranſzendentalen Vernunft«, die ſich, ſei es erſt vermöge des Leibes (eine neue Geſtalt des Averroismus), ſei es erſt durch den beſonderen nur induktiv feſtſtellbaren Inhalt des Seelenlebens eines jeden in eine Vielheit von Perſonen konkretiſiere. Die Idee eines geiſtigen qua geiſtigen Individuums und die weitere Idee, daß gerade mit der Reinheit der Geiſtigkeit die Individualiſierung von Sein und Wert ſich ſteigere, hat in dieſer Denkweiſe natürlich keine Stelle. Dazu tritt noch, daß dieſer ſog. »Individualismus« die Idee des Einzelnen (gegenüber der Geſamtheit) mit der ganz anderen des Individuums (gegenüber dem Allgemeinen reſp. Allgemeinmenſchlichen) teils verwechſelt, teils doch beide Ideen eng aneinander gebunden wähnt. Im Gegenſatz hierzu ſchließt unſer »Individualismus« die Realität der Geſamtperſon (natürlich auch als individueller) und die ethiſchen Folgen dieſer Annahme in keinem Sinne aus. Anderſeits ſetzt dieſe Denkweiſe (der auch Kants Lehre durchaus angehört) alles nur individualgültige Gute dem bloß »ſubjektiven«, d. h. als gut nur Dünkendem gleich. Die individuelle Perſon ging in dieſer Strömung weiterhin ganz in die ſoziale Perſon auf, ohne daß man gewahrte, daß jede individuale Perſon noch als ſoziale und ebenſo urſprünglich als intime Perſon angeſehen werden kann und beides nur Seiten und Anſichten ihrer ungeteilten Ganzheit ſind. In dieſem Gedankengefüge konnte dann bei einigen (ſo insbeſondere bei Kant) mehr die ſtaatsrechtliche Perſon, der Staatsbürger im Ganzen der ſozialen Perſon als Haltepunkt für den ethiſch relevanten Perſonbegriff überhaupt bevorzugt werden, bald (wie vor allem in der engliſchen Philoſophie) die ſoziale Einzelperſon als ökonomiſches und privatrechtliches vertragſchließendes Subjekt. Und nur dieſe »Perſon« war es, die in der Ethik dieſer Gedankenrichtung die höchſte Wertſchätzung erhielt.

In dieſer ſpezielleren Frage freilich, wie ſich die ſoziale Perſon als Staatsbürger zur ſozialen Perſon als Subjekt des Privatrechts zueinander verhalten, müſſen auch wir auf die Seite Kants treten. Die Perſon als letztere muß in jedem Menſchen der Perſon als Staatsbürger unterworfen gedacht werden. Sie muß es darum, weil der Staat in einer rationalen Regelung des Lebenswillens und einer angemeſſenen Verteilung der Lebensgüter (einer Volksgemeinſchaft) den höchſten Sinn ſeiner Exiſtenz hat, wogegen es alles Privatrecht prinzipiell mit den der vitalen Wertreihe untergeordneten Werten des Nützlichen und Angenehmen, reſp. mit dem auf ſie gerichteten Willen (und den durch dieſe Wertqualitäten umſpannten Gütern) in ſeiner vernünftigen Regelung, zu tun hat. Insbeſondere muß das ökonomiſche Subjekt gemäß unſerer Wertordnung der Perſon als Staatsbürger ſo unterworfen gedacht werden, daß alle Geſetze der Gleichzeitigkeit und der Folge von Wirtſchaftsvorgängen, die ſich unter der Fiktion (wie ſie Adam Smith vor ſeine Lehre ſetzt) rein ökonomiſcher, d. h. ſelbſtſüchtiger, gleicher, in bezug auf die Konjunkturen allwiſſender, kontinuierlich (ohne Schlaf, Trägheit uſw.) arbeitender Subjekte ableiten laſſen, für die Perſon als Glied des Staates, d. h. für den Willen des Menſchen als Staatsbürger nur eine Summe techniſcher Regeln bilden, die zu frei variablen Zwecken anzuwenden ſind.[1]

Aber dieſe tiefe Einſicht Kants macht den in ſeinen (und ſeiner Nachfolger) Grundbegriffen bereits angelegten Irrtum nicht geringer, die bloß ſoziale Perſon mit der Perſon überhaupt, die Vernunftperſon mit der geiſtig-individuellen Perſon und die für die Idee allen Rechts (auch Privatrecht, Kirchenrecht) vorausgeſetzte Idee gleich »geltender« Vernunftperſonen außerdem noch mit der Idee der ſtaatsbürgerlichen Perſon fälſchlich identifiziert zu haben.[2]

---

[1] Wie im Einzelnen im kleinen das einheitliche Lebenszentrum (und die vernünftige Regelung ſeiner Regungen) alle auf Angenehmes und Nützliches zielenden Strebungen einſchränkt und nach ſeinen »Zielen« hin ordnet, ſchränkt im großen der Staat die Geſellſchaft ein und der Menſch als Staatsbürger das ökonomiſche und genießende Subjekt. Hierbei iſt auch die Enthaltung des Eingriffs des Staatswillens in die nach jener Fiktion geſetzlich geregelten Wirtſchaftsvorgänge noch als ein poſitiver Willensaktus des Staates anzuſehen. Treibt alſo der Staat z. B. Freihandelspolitik im Gegenſatz zu einer Politik des Schutzzolls, ſo tut er dies nicht um eines »Prinzips« des Freihandels willen, ſondern weil er die Enthaltung eines Eingriffs in die freie Konkurrenz für ſeine Aufgabe als zweckmäßig erachtet.

[2] Seine Beſtimmung des »höchſten Gutes« auf Erden als einer freien weltbürgerlichen Staatsverfaſſung, nach der jeder Bürger und Untertan iſt und jedes Zweck mit dem Zweck jedes anderen in einem Syſtem zuſammenſtimme, iſt hiervon nur eine Folge.

Denn darüber dürfen wir nach dem Vorangegangenen nicht im Zweifel ſein, daß der Kern der individuellen Geiſtesperſon (an der die »Vernunftperſon« wie die »ſoziale Perſon« überhaupt nur ein durch Bezug auf gewiſſe Sphären und Aufgaben beſtehende abſtrakte Inhalte darſtellen) gleichwohl allem Staat und aller bloßen Perſonalität als Staatsbürger überlegen und ihr letztes Heil von ihrem Verhältnis zum Staate völlig unabhängig iſt. Auch die Idee des Staates iſt (von oben geſehen) fundiert in der Solidarität individueller Geiſtesperſonen überhaupt (nicht in einem Vertrage ſolcher) und einer möglichen Liebesgemeinſchaft ſolcher, (von unten geſehen) aber in einer möglichen, in vitaler Sympathie gegründeten Lebensgemeinſchaft[1] (nicht in einer Zweckgeſellſchaft), die ſein Stoff iſt. Als Glied eines überall individuellen und in ſich ungleichen wie ungleichwertigen Reiches freier geiſtiger Perſonen iſt die Perſon mithin in jedem Betracht ſtaats- und wir können auch ſagen rechtsüberlegen.

Darum kann der Staat (im äußerſten Ausmaße) wohl das Opfer des Lebens der Perſon fordern (z. B. im Kriege), niemals das Opfer der Perſon überhaupt (ihres Heiles und Gewiſſens) oder auch nur eine ſchrankenloſe »Hingabe« der Perſon an ihn.[2] Wie die ökonomiſche Perſon unterſtaatlich iſt, der Kern der individuellen Geiſtesperſon überhaupt überſtaatlich, ſo iſt aber weiterhin die geſamte intime Perſonſphäre[3] außerſtaatlich. Auch für die intime Perſon gilt indes das Prinzip der urſprünglichen Solidarität (da es für die Geiſtesperſon überhaupt gilt), und auch die intime Perſon iſt als Perſon nur der geiſtige Kern in der intimen Seite der Schichtungseinheit des ſinnlich-vitalen-geiſtigen Weſens, das der Menſch darſtellt. Darum hat der Menſch als relativ intime Perſon auch eine eigentümliche Verknüpfungsform mit dem Menſchen als relativ intimer Perſon.

---

[1] Die Lebensgemeinſchaft (und ihre Bedingungen, z. B. ein Territorium überhaupt uſw.) iſt nicht nur Stoff für den Staatswillen (wie bei Kant), ſondern ein Mitkonſtituens ſeines Weſens.

[2] Ich kann nur eine maßloſe Banalität und kindiſche Vereinfachung der Probleme darin ſehen, wenn man neuerdings auch bei Forſchern von Bedeutung immer den (nach ihrer Anſicht falſchen) »Individualismus« der liberalen »mechaniſchen« Staatsauffaſſung mit einer »univerſaliſtiſchen« »organiſchen« Staatsauffaſſung konfrontiert findet, nach der der Staat ein »überindividuelles« Sachgut ſei, für das das Individuum jegliches Opfer zu bringen habe; oder wenn man unſere deutſche Staatsauffaſſung als die Erbſchaft der antiken verherrlicht. Alle »antike« Staatsauffaſſung iſt durch Jeſus ein für allemal abgetan.

[3] Vgl. das Folgende über dieſen Begriff.

Sofern hierbei wieder von der jeweiligen Individualität der intimen Perſon und deren Verſchiedenheiten, wie Wertverſchiedenheiten, abgeſehen wird und die intimen Perſonen als gleich und als gleichwertig genommen werden, wird ſie zum Subjekt des kirchlichen Rechts. Auf dieſer Verknüpfungseinheit überhaupt aber beruht, ſofern ſie auf den ſolidariſchen Heilswert eines Reiches und Ganzen von Perſonen bezogen iſt, die Idee und das Weſen der Kirche.

Iſt damit das Verhältnis unſeres »Perſonalismus« zu jenem der Kantiſchen Philoſophie und ihrer Gefolgſchaft feſtgeſtellt, ſo möge hier noch kurz ſein Verhältnis zu anderen Arten dieſer ethiſchen Auffaſſung dargetan ſein.

Wenigſtens in dem hier in Rede ſtehenden Punkte ſcheint uns *Schleiermacher* dem, was wir für richtig halten, noch am nächſten gekommen zu ſein. Hat er doch – wenn auch auf einer ſubjektiviſtiſchen Grundlage, die *nicht* die unſere iſt – die Ideen eines individuellen Heiles jeder Einzel- und Geſamtperſon, eines nach individuellem Gewiſſen Guten, einer geiſtigen Individualität gegen die rationaliſtiſche Lehre Kants wieder reſtituiert.[1]

In einer ganz *falſchen* Richtung zwar, aber doch aus einem berechtigten Motiv heraus hat *Max Stirner* an den Lehren des Rationalismus Kritik geübt und daraufhin ſeinen anarchiſchen »Individualismus« entwickelt. Er hatte ganz richtig geſehen, daß die »Vernunftperſon«, die in allen dieſelbe und doch nicht dieſelbe ſein ſoll (ſ. das Vorige), ein *unmöglicher* Begriff iſt, und daß zur Perſon die Individualität weſensmäßig gehöre. Da er indes mit ſeinen Gegnern ohne Prüfung darin *einig* blieb, es ſei die Individualiſierung der Perſonen erſt vermöge ihrer *Leiber* geſetzt, ſo mußte ſein Wertindividualismus zu einer Lehre werden, die dem ſchrankenloſen »Ausleben« auch aller *leiblichen* Triebregungen jedes ſittliche Recht vindizierte. Indem er dieſen Individualismus außerdem noch mit einem an den Irrtümern Fichtes genährten erkenntnistheoretiſchen Subjektivismus verband und ſein »Individuum« dem »Einzelnen«

---

[1] Damit hat er unter Herders (an Leibniz anknüpfender großartiger) Mitwirkung die Idee, daß es auch individuelles Volks- und Nationalethos gäbe, das keineswegs eine bloß negative Beſchränkung eines allgemeingültigen »Menſchheits«ethos ſei, auch den Gedanken wieder in die Ethik eingeführt, daß es für je eine Nation auch ein je eigentümliches »nationales Gewiſſen« und Ethos gäbe, und daß erſt das Zuſammenwirken *aller* Nationen (je nach ihrem Nationalethos) im Rahmen des Allgemeingültigen das höchſte Gute zur Darſtellung bringen könne. Das gleiche gilt für die Erkenntnis.

gleichſetzte, entſtand ſeine Form des Anarchismus. Für allen »Auslebeindividualismus« bleiben trotz der philoſophiſchen Unbedeutendheit ſeiner Lehre die Quelle und die Art ſeiner Irrtümer ſehr lehrreich. Zeigt ſich doch, daß ſeine Lehre und jene Kants und ſeiner Nachfolger ebendenſelben Mangel zur Grundlage haben: das Nichtſehen der geiſtigen Individualität und die Annahme, daß erſt die Leiblichkeit die Perſonen individualiſiere. Kein Wunder denn auch, daß gerade dieſe auch in der Wirklichkeit des modernen Lebens zu ſo weiter Verbreitung gelangte Lebensauffaſſung des Trieb»individualismus« faktiſch zu einem Ziele führt, das ihr als »Individualismus« doch ganz entgegengeſetzt ſein ſollte: Zu einer ſo großen objektiven Gleichförmigkeit des Seins und Lebens all dieſer »Individualiſten«, daß man aus einem Exemplar Weſen und Handeln aller anderen ungefähr erraten kann. Denn die leiblichen Triebregungen und ihr Aufbau ſind es ja eben, welche die generellſten Vorgänge innerhalb der menſchlichen Natur ausmachen, ja den Menſchen mit den höheren Tieren gemeinſam ſind. So beſteht hier ein ſonderbarer Widerſtreit zwiſchen dem ſubjektiven Bewußtſein ſolches »Individualiſten«, ein »einzigartiges« Individuum zu ſein und ſeinem faktiſchen Fehlen objektiver Individualität. Das »Individuum«, eine Kategorie, deren Sinn es ja eben iſt, in jedem Falle ihrer Geltung ein Einmaliges und darum von jedem anderen Verſchiedenes zu treffen, wird dieſem »Individualiſten« zu einem Begriffsumfang, für den er ſelbſt wie ſeine Mitindividualiſten nur »Exemplare« darſtellen, die als ſolche voneinander in nichts verſchieden ſind. Dieſer Widerſtreit wiederholt ſich nach der gleichen Regel auch in allen den Fällen, wo die Individualität irgendeiner kollektiven Realität in Frage kommt. Der nationale »Chauviniſt« zeigt in allen möglichen Ländern denſelben Habitus, hält dieſelben Reden, macht dieſelben Geſten. Daß das Individuum jeder Nation auch einen jeweils verſchiedenen »Nationalismus« fordere, vergißt er über der Tatſache, daß auch ſein Volk Exempel für eine »Nation« iſt. Daß die hier verachteten, inneren und äußeren Binde- und Ordnungskräfte des menſchlichen Trieblebens (die gemäß menſchlich oder nur ſtaatlich und volklich allgemeingültiger Normen, wirkſam aber als Pflichtbewußtſein, als ſtaatliche und kirchliche Autorität, als Sitte uſw.) gerade dieſes mehr oder weniger Generelle der Menſchennatur betreffen, es ſind, die außer ihrem Selbſtwert (und nur unter deſſen Vorausſetzung) auch erſt die Bedingung für die Befreiung des wahren Sitzes der Individualität, nämlich der geiſtigen Perſönlichkeit eines einzelnen oder eines Volkes ſchaffen, – das muß dieſer Individualismus nach ſeinen Vorausſetzungen vergeſſen.

Als ein letzter Typus des ethiſchen »Individualismus« rang ſich aus den ſittlichen Strömungen – freilich in ganz verſchiedenem Sinne ausgeprägt – jener hervor, der Sein und Wirken der »reichen«, *»großen« Individualität* als Träger des höchſten Wertes anſieht und die Herſtellungen der beſten Bedingungen des Daſeins für dieſe »höchſten Exemplare« der Menſchheit als Orientierungspunkt für die ſittliche Aufgabe bezeichnet. Friedrich Nietzſche wurde der hervorragendſte Wortführer dieſer Strömung. Sieht man von allen den buntſchimmernden und wechſelnden Kleidern ab, in die Nietzſche ſeine Idee einwob, ſo finden ſich in ihr Merkmale, deren eine Reihe unſere Ausführungen bejahen, deren andere ſie verneinen müſſen. Bejahung fordert, daß hier als Träger des höchſten Wertes das *Sein der Perſon* ſelbſt (nicht ihr Wollen, Tun uſw.) erſcheint, daß weiter die Individualität der Perſon *nicht* als Abbruch oder »Beſchränkung« ihres möglichen poſitiven Wertes angeſehen iſt, ſondern als deſſen *Steigerungsrichtung* und daß überhaupt eine letzte *unreduzierbare* Verſchiedenwertigkeit der Perſonen beſteht.[1] Für Kant iſt die Auswirkung der Perſon (als autonomer Vernunftperſon) in Jedem und das Maß dieſer Auswirkung ſittliches Endziel, reſp. Maß des in der Welt vorhandenen Guten. Dieſe Perſon ſelbſt aber kann nicht noch gut *oder* böſe ſein, auch nicht *höher* oder *niedriger* an Wert. Die autonome Perſon, das *iſt* ihm eben die »gute«. Eine materiale Verſchiedenwertigkeit der Perſon iſt hier ausgeſchloſſen; auch der einzig mögliche Träger dieſer Wert*verſchiedenheit*, ihre materiale Individualität. In dieſem Punkte tritt die hier vorgelegte Ethik auf ſeiten Nietzſches. Nicht erſt das *Verhältnis* einer gleichartigen Vernunftperſon in Jedem zu ſeinen Akten (oder nur Wollensakten) begründet eine Differenzierung des ethiſchen Wertes, ſondern die Perſonen *ſelbſt* ſind urſprünglich wertverſchieden. Erſt ein *Abſehen* von dieſer urſprünglichen Wertverſchiedenheit zwecks Realiſierung des allgemeingültig Guten führt zur *Annahme* der Gleichheit der Perſonen vor dem allgemeingültigen Sittengeſetz und deren Folgen für Recht und Staat. In zwei anderen Punkten treten hingegen Kant und Nietzſche auf *eine* Seite, während unſere Ausführungen ſich von beiden weit entfernen. Für beide (wenn auch in grundverſchiedenem, für Kant ſchon dargelegten Sinne) iſt die Perſon nicht nur Träger des ſitt-

---

1) Hierin iſt Nietzſche auch mit Schleiermacher einig.

lichen Wertes, ſondern dieſen Wert als Wert auch allererſt ſetzend, d. h. beider »Individualismus« iſt mit Subjektivismus und Wertnominalismus verknotet; bei Kant mit Tranſzendentalſubjektivismus, bei Nietzſche mit empiriſchem Subjektivismus. Für uns iſt die Perſon ausſchließlich letzter Wertträger, nicht aber und in keinem Betracht Werteſetzer.[1] Für beide iſt weiterhin jede Perſon ausſchließlich ſelbſtverantwortlich, nicht gleichzeitig und ebenſo urſprünglich »mitverantwortlich« für Verhalten, Wollen und Tun jeder anderen. D. h. beider Perſonalismus iſt gleichzeitig Singularismus, jener Kants rationaler Singularismus, jener Nietzſches empiriſcher Singularismus. Das Solidaritätsprinzip leugnen beide Philoſophen.

Obzwar Nietzſche weit entfernt war von allem billigen Hiſtorikerkult der »großen Männer« – der, wie ſchon geſagt, wertkollektiviſtiſch, nicht wertindividualiſtiſch fundiert iſt – ſo hat doch ſein »Individualismus«, vermöge ſeiner vorwiegend hiſtoriſchen Orientierung, mit dieſem Kult einen Zug gemeinſam, den ich hier gleichfalls als unſeren Prinzipien ganz widerſtreitend hervorhebe. Art und Maß, nach denen die ſittliche Wertqualität von Perſonen in menſchliche Erfahrung überhaupt und innerhalb dieſer in den minimalen Ausſchnitt ihrer eingeht, den wir die »hiſtoriſche Erfahrung« nennen, beſtimmen oder beſchränken in keiner Weiſe die Exiſtenz dieſer Perſonen und ihrer Qualitäten. Ja, es ließe ſich vielleicht der alte chriſtliche Grundſatz auch philoſophiſch rechtfertigen, daß ceteris paribus das Gute unbekannter bleibt als das Böſe, dieſes ſtiller blüht und jenes mehr Geräuſch in der Welt macht. Die Auffälligkeitsſchwellen der verſchiedenen poſitiven und negativen ſittlichen Qualitäten überhaupt und für das hiſtoriſche Bewußtſein unter ſonſt gleichen Umſtänden ſind noch nicht genügend erforſcht. Wo immer eine Ethik nach der »großen Perſon« hin orientiert iſt, muß all dies völlig vergeſſen werden. Denn zur »Größe« gehört nicht nur (zum mindeſten als Mitbedingung) eine breite faktiſche und ſichtbare Wirkſamkeit auf menſchliche Dinge, ſondern auch irgendeine Form des Bildes dieſer Wirkſamkeit in der Kontinuität des hiſtoriſchen Bewußtſeins; und ſei es nur jenes Minimums von »hiſtoriſchem Bewußtſein«, das ſchon die objektive »Geſchichte« ſelbſt, – nicht alſo erſt ein Wiſſen von ihr in irgendeiner Form von Geſchichtserkenntnis – im Unterſchiede von jeder bloß objektiven Aufeinanderfolge von Zuſtänden in der Natur konſtituiert. Ich kann mir gar viele gute Menſchen denken, die als ſolche niemand kennt und kannte; nicht aber einen großen Menſchen. Gewiß hat auch die ſog. »Größe« ihre letzte Fundierung in Perſonqualitäten, die in ſich ſelbſt wertvoll ſind und für die Wirkſamkeit und Bild der Wirkſamkeit nur Erkenntnisgründe, nicht Seinsgründe darſtellen.[1] Aber dieſe Fundierung, welche die Scheidung wahrer und ſcheinbarer »Größe« allererſt möglich macht, iſt doch nur eine conditio sine qua non des möglichen »Groß«ſeins, nicht aber ihr voll genügender Grund. Nicht weniger notwendig gehört zur »Größe« auch jene Breite ſpürbarer Wirkſamkeit und ein Bild von ihr. So durchdringen ſich in der Idee der »großen« Perſon auf ganz eigenartige Weiſe Sein, Bild und Wirkſamkeit des Menſchen. Damit aber gehören ſchon zu ihrer Seinsbedingung (von der man die Erkenntnisbedingung durch den Hiſtoriker noch ſcheiden muß) auch alle die weiteren, rein empiriſchen Bedingungen, die zu jener möglichen Breite der Wirkſamkeit und zu jenem Bild- und Geſtaltwerden im hiſtoriſchen Bewußtſein nötig ſind. Um »groß« zu werden, müſſen »Zeiten«, »Situationen« und »Aufgaben« gegeben ſein, die auf jene Perſonqualitäten antworten und ihre tätige Explikation erlauben, und zu jenem Bildwerden bedarf es des Zuſchauers, des Sängers, des Geſchichtsſchreibers uſw. Dieſe zwei unumgänglichen Ausleſefaktoren der in den vorhandenen Perſonen und gegebenen Perſonqualitäten möglichen Größe zu faktiſcher Größe hätten aber auch dann keine ſittliche Bedeutung, wenn wir die Seinsgüte einer Perſon zum Fundament ihrer »wahren« Größe machen müſſen.[2] Dann müßte man wohl ein guter Menſch ſein, um ein großer, nicht aber ein großer, um ein guter zu heißen. Die Ethik hätte alſo auch dann keinen Grund, die »große« Perſönlichkeit als höchſtes irdiſches Wertſein im Sinne Nietzſches anzuſehen. Die Ehrfurcht vor jener inneren geiſtigen Struktur alles Menſchentums, an deren perſonalen Knotenpunkten die ſittlichen Werte urſprünglich haften, müßte ſie vielmehr auch angeſichts der Vergangenheit empfehlen – jener erhabenen geiſtigen Struktur, die vielleicht nur in wenigen bunten Zipfeln und ſichtbaren Folgeerſcheinungen in *die* Sphäre hineinragt, in der ſich nicht nur die uns bekannte »Geſchichte«, ſondern ſogar alle mögliche »Geſchichte« ſamt aller »Größe« abſpielt. Wohl aber geben dieſe Vorausſetzungen ihr das Recht zur Aufſtellung der idealen Norm: Es *ſoll* ſein, daß ſolche Lebensbedingungen geſchaffen werden, daß es die *Guten* ſeien (und nicht die Böſen), die auch groß *werden* können.

---

[1] Auch in Gott geht die Weſensgüte aller »ſittlichen Geſetzgebung« vorher.

---

[1] Auch Carlyle (ſ. Einleitung zur Heldenverehrung) und J. Burckhard (ſ. Weltgeſchichtliche Betrachtungen »Über hiſtoriſche Größe«) heben dies mit Recht ſcharf hervor.

[2] Ich bin durchaus der Meinung, daß wir dies in dem Sinne müſſen, daß dieſe Seinsgüte conditio sine qua non aller anderen Größe iſt z. B. in Kunſt, Staatstätigkeit uſw. Die Prädizierung der Größe ſchlechthin wenigſtens – ohne Angabe des Worin (z. B. groß als Künſtler) – erſcheint mir hieran gebunden.

Nach einer etwas anderen, aber mit ſeiner Hypnotiſierung durch die »Größe« zuſammenhängenden Richtung verfiel Nietzſche jenem ſchon früher zurückgewieſenen *pragmatiſchen* Vorurteil, nach dem die Realiſierung gerade der höchſten ſittlichen Werte notwendig auch eine Aufgabe für unſer Wollen und Handeln ſein könnte und ſein müßte. Das hatte zur Folge, daß er im Sein der (großen) Perſon nicht nur den höchſten *Wert* des Weltgeſchehens erblickte, ſondern auch ein unmittelbares *Willensziel* unſeres Handelns. Seine unreifen raſſeethiſchen und -politiſchen Ideen, ja die Färbung, die ſein Perſönlichkeitsideal in der Form eines in der *Zukunft* erſt hervorzubringenden »Übermenſchen« annahm, ſind Zeugniſſe dieſes prinzipiellen Irrtums. So mußte er den *Gnadencharakter* aller hiſtoriſchen Größe verkennen. In dieſer Ideengruppe liegt auch die Wurzel der leidenſchaftlichen Kritik des Zeitethos als eines nach ſeiner Meinung falſchen »Demokratismus«[1], die Wurzel auch von dem lächerlichen Schauſpiel, daß ſich in der Diskuſſion ſeiner Lehre Elemente auf ſeine Sätze ſcheinbar zu ſtützen vermochten, die ſchon als Vertreter eng umſchriebener Klaſſen- und Parteiintereſſen[2] nichts mit der Höhe des Standpunktes zu tun hatten, den er über die menſchlich-ſittlichen Dinge einzunehmen ſo ernſt getrachtet hatte. Gerade die recht gefaßte Perſönlichkeitswertethik aber iſt es, die in ihrer Anwendung auf Fragen der Willens*normierung* — wie ſchon bemerkt — zu dem Satze kommen muß, daß nur die Herſtellung möglichſt *gleichartiger Bedingungen des Seins und Lebens der Perſonen in der Verteilung der zunächſt dem Utilitätswert*, an zweiter Stelle dem Vitalwert *unterworfenen Güter die inneren* Differenzen der Träger der je höheren Werte in die Erſcheinung treten und zur Selbſtexplikation in Handeln und Wert gelangen laſſen kann; und daß nur die Richtung des Wollens auf Ziele dieſer Güterarten mittelbar das erreichen kann, was unmittelbar ſich zu einem »Zweck« zu ſetzen weſensunmöglich iſt: das Sein der Beſten. Wäre ſich Nietzſche dieſes prinzipiellen Satzes bewußt geweſen, ſo wäre ſeine Kritik des Zeitethos und wären inſonderheit ſeine Entſcheidungen, worin zwiſchen den Menſchen Gleichheit und worin Ungleichheit beſtehe und hinſichtlich der Verteilung aller Art von Gütern und Rechten beſtehen ſolle, erheblich anders ausgefallen, als ſie ausgefallen ſind. Doch iſt dies genauer zu verfolgen Sache der angewandten Ethik.

---

[1] Vgl. zum Begriff des »Demokratismus« im Unterſchied zu Demokratie meine »Abhandlungen und Aufſätze«, II. Band, »Der Bourgeois«.

[2] S. z. B. Arnim Tille »Von Darwin bis Nietzſche«.

Der materiale Gehalt der Perſönlichkeitsidee Nietzſches endlich iſt (ſoweit er über die noch formalen Werte des maximalen Reichtums und der maximalen Fülle der Perſönlichkeit bei gleichzeitiger ceteris paribus höchſter Konzentration hinausreicht) einſeitig und der wahren materialen Rangordnung der Werte ganz unangemeſſen durch den heldiſchen Typus beſtimmt. Daß dies der Fall iſt, daß er dem Rang der Ideen des Genius und des Heiligen im Verhältnis zu dem des Helden als Leitrichtungen menſchlichen Werdens und als der Frucht und des konzentrierteſten Sinnes der Grundarten menſchlicher Gemeinſchaften nicht gerecht zu werden vermochte, das liegt in der irrigen biologiſchen Fundierung, die er der geſamten Ethik zu geben ſuchte.

ad 4.

Einzelperſon und Geſamtperſon.

Wie die Perſon jedes pſychiſche Erlebnis auf dem mitgegebenen Hintergrund eines Stromes ſolcher Erlebniſſe vorfindet, jeden Gegenſtand äußerer Wahrnehmung aber auf dem Hintergrund und als »Teilſein« einer räumlich zeitlich unabſchließbaren Natur, ſo iſt ſie ſich ſelbſt in jedem ihrer Aktvollzüge auch als Glied einer umfaſſenden Perſongemeinſchaft irgendwelcher Art, in welcher Gleichzeitigkeit und Folge (der Generationen) zunächſt noch ungeſchieden ſind, im Selbſterleben gegeben. Ethiſch erſcheint dieſes Erleben ihrer notwendigen Gliedſchaft in einer Sozialſphäre überhaupt in der Mitverantwortlichkeit für das Geſamtwirken dieſer; in Hinſicht auf die mögliche Tatſächlichkeit von Gemeinſchaft überhaupt im Nach- und Miterleben, Nach- und Miteinanderfühlen als den Grundakten der inneren Fremdwahrnehmung. Da in einer gewiſſen Klaſſe von Akten die Intention auf mögliche Gemeinſchaft weſenhaft und mit der Natur der Akte ſelbſt mitgegeben iſt, iſt mindeſtens der Sinn von Gemeinſchaft und ihre mögliche Exiſtenz überhaupt keine Annahme, die erſt empiriſcher Feſtſtellung vorbehalten bliebe. Dieſe Annahme iſt vielmehr mit dem Sinne einer »Perſon« *gleich* weſenhaft und *gleich* urſprünglich verknüpft wie jene einer *Außen- und Innenwelt*.

Großes Gewicht iſt hier auf dieſe *Gleichurſprünglichkeit* zu legen. Exiſtenz reſp. Setzung von »Gemeinſchaft« überhaupt iſt weder ethiſch noch erkenntnistheoretiſch an Exiſtenz (reſp. Setzung) einer *Körperwelt* geknüpft, wie ich im Anhang zu meinem Buche über Sympathiegefühle gezeigt zu haben glaube. Das iſt der *oberſte* philoſophiſche Grund dafür, daß auch die Wiſſenſchaften von Gemeinſchaft und Geſchichte in ihren Grundgegebenheiten unabhängig von der Naturwiſſenſchaft und *ihren* Grundgegebenheiten, d. h. ihnen gegenüber »autonom« bleiben. Die begrifflichen Einheitsbildungen in dieſen Wiſſenſchaften – ſowohl die der Gleichzeitigkeit als der Folge, wie Familie, Stamm, Volk, Nation, Kulturkreis reſp. Zeitalter, Periode uſw. – dürfen, um ſich zu konſtituieren, daher nie und nirgends einen Regreß auf ſchon gebildete naturwiſſenſchaftliche Realeinheiten machen, z. B. auf ſolche der Geographie (Territorien) oder der naturwiſſenſchaftlichen biologiſchen Raſſenlehre. Näheres hierzu hat die Geſchichtsphiloſophie und Soziologie zu begründen. Nur ein körperweltliches *Korrelat* liegt notwendig im Weſen von Sozialeinheit. Aber auch die Annahme (die Berkeley und J. G. Fichte machten), es *gründe* ſich Exiſtenz und Annahme einer objektiv-realen und eigengeſetzmäßigen Körperwelt erſt auf Exiſtenz und Annahme einer Sozialeinheit – etwa als das X, das für die Glieder einer Sozialeinheit identiſch und identifizierbar ſein könne, reſp. als das bloße »Material« eines Pflichtbewußtſeins, das *primär* zur Annahme einer Gemeinſchaft führe –, iſt unhaltbar.[1]

Ebenſowenig aber gründet ſich – wie wir gezeigt haben – Exiſtenz und Annahme von Gemeinſchaft auf Exiſtenz reſp. Setzung einer gegenſtändlichen Innenwelt oder eines Pſychiſchen. Verſtehen und Miterleben (*auch* das der inneren Selbſtwahrnehmung des anderen) ſchließt ja ſolche Vergegenſtändlichung *notwendig* aus; und iſt gleichwohl oberſte Erkenntnisbedingung jedes Fremdpſychiſchen. Auch das Eigenpſychiſche aber konſtituiert ſich erſt in der Unterſcheidung vom Fremdpſychiſchen (ſ. oben genannten Anhang und das in »Verſuche einer Philoſophie des Lebens« in den »Abhand-

---

1) So deduziert J. G. Fichte in ſeinem Naturrecht. Neuerdings iſt ihm darin Hugo Münſterberg gefolgt.

lungen und Aufſätzen« über W. Dilthey Geſagte). Gemeinſchaft (und Geſchichte) ſind mithin pſychophyſiſch *indifferente* Begriffe.

So gewahrt ſich nicht nur jeder auf einem Hintergrund und immer zugleich als »Glied« einer Totalität von irgendwie zentrierten Erlebniszuſammenhängen, die in ihrer zeitlichen Erſtreckung »Geſchichte«, in ihrer gleichzeitigen Sozialeinheit heißt — ſondern iſt ſich auch als ſittliches Subjekt in dieſem Ganzen ſtets *auch* als »*Mittäter*«, »Mitmenſch« und als »Mitverantwortlicher« für das Ganze des ſittlich Relevanten in dieſer Totalität gegeben.

Die mannigfachen *Zentren des Er-lebens* in dieſer unabſchließbaren Totalität des Miteinander-erlebens — ſoweit die betr. Zentren der früher gegebenen Definition einer *Perſon* voll genügen — ſind dasjenige, was wir als *Geſamtperſon* zu bezeichnen haben.

Wie ich eben ſagte, liegt es im Sinne von Sozialeinheit, daß ſie eine *nie abſchließbare* Totalität ausmache. Wie es alſo im Weſen einer endlichen Perſon liegt, Glied einer Sozialeinheit überhaupt zu ſein, wie es weiter im Weſen aller Sozialeinheit liegt, eine partiale Ausprägung auch einer konkreten Geſamtperſon zu ſein — ſo liegt es auch im Weſen jeder gegebenen Sozialeinheit, ein *Glied* einer ſie umfaſſenden Sozialeinheit zu ſein, und im Weſen jeder Art von gegebener Geſamtperſon auch oder gleichzeitig Glied einer ſie umfaſſenden Geſamtperſon zu ſein. All dies ſind ſtreng aprioriſche Sätze, die uns eben vermöge ihrer Apriorität auch zwingen, jede gegebene, faktiſche und irdiſche Gemeinſchaft im Geiſte zu tranſzendieren d. h. als Glied einer ſie umfaſſenden Gemeinſchaft aufzufaſſen. Ob dieſer tranſzendierende Akt auch »Erfüllung« finde in einer faktiſchen Erfahrung oder nicht, iſt für Sinn und Weſen dieſes »Bewußtſeins von« gleichgültig. Auch ein fingierter erkenntnistheoretiſcher Robinſon würde alſo im Erlebnis des Erfüllungs*mangels* der Akte von gewiſſen eine Perſon überhaupt mit konſtituierenden Aktarten dieſes ſein *Gliedſein in einer Sozialeinheit* miterleben.[1] Denn dieſe Aktarten ſind ja ihrem intentionalen *Weſen* nach und nicht erſt auf Grund ihrer zufälligen *Objekte* oder des empiriſch Gemeinſamen faktiſcher Akte, eben *ſoziale* Akte, d. h. Akte, die nur in einer möglichen Gemeinſchaft Erfüllung finden können. So z. B. alle Akte die ich als echte der »Erfüllung« fähige und bedürftige Liebes*arten* im oben genannten Buche von aller Liebesdifferenzierung unterſchied, die erſt durch die Natur der

---

1) S. Genaueres in meinem Buche über Sympathiegefühle uſw. S. 96, 73.

faktiſchen erfahrenen Objekte erfolgt;[1] desgl. aber auch Herrſchen und Gehorchen, Befehlen, Verſprechen, Geloben, Mitfühlen uſw. Akten dieſer Klaſſe ſtehen nun aber einmal die Akte vom Weſen der ſingulariſierenden Eigenakte (Selbſtbewußtſein, Selbſtachtung, Selbſtliebe, Gewiſſensprüfung uſw.) und die nach dieſen beiden Richtungen hin indifferenten Aktarten (z. B. Urteilen) gegenüber. Dann dürfen wir ſagen: Das Sein der Perſon als Einzelperſon konſtituiert ſich innerhalb einer Perſon und ihrer Welt überhaupt in der beſonderen Weſensklaſſe der ſingulariſierenden Eigenakte; das Sein der Geſamtperſon aber in der beſonderen Weſensklaſſe der ſozialen Akte. Der jeweilige Geſamtgehalt alles Erlebens von der Art des »Miteinandererlebens« (im Verhältnis zu dem »Verſtehen« nur eine Abart darſtellt) iſt die Welt einer Gemeinſchaft, eine ſog. Geſamtwelt, und ihr konkretes Subjekt auf der Aktſeite iſt eine Geſamtperſon. Der jeweilige Gehalt alles Erlebens von der Art der ſingulariſierenden Akte und des Für-ſich-Erlebens iſt die Welt eines Einzelnen oder eine Einzelwelt, und ihr konkretes Subjekt auf der Aktſeite iſt die Einzelperſon. Zu jeder endlichen Perſon »gehört« alſo eine Einzelperſon und eine Geſamtperſon; zu ihrer Welt aber eine Geſamtwelt und eine Einzelwelt: Beides weſensnotwendige Seiten eines konkreten Ganzen von Perſon und Welt. Einzelperſon und Geſamtperſon ſind alſo innerhalb jeder möglichen konkreten endlichen Perſon noch aufeinander beziehbar, ihr Verhältnis zueinander aber erlebbar. Auch die jeweilige Geſamtperſon und ihre Welt iſt mithin kein Ergebnis irgendeiner Art von »Syntheſe«, welche die Perſon oder gar die Einzelperſon erſt vorzunehmen hätte, ſondern ſie iſt erlebte Realität. Und ſowenig die Geſamtperſon eine irgendwie geartete »Summe« oder ein irgendwie geartetes Künſtliches[2] oder reales Kollektivum[3] von Einzelperſonen (oder ihre Eigenſchaften Zuſammenſetzungen aus den Eigenſchaften der Einzelperſonen) iſt, ſowenig die Geſamtperſon etwa in der Einzelperſon »zunächſt« enthalten iſt, ſowenig iſt auch die Welt der Geſamtperſon in der Summe der Welten der Einzelperſonen überhaupt, oder auch nur zunächſt, enthalten. Es bedarf alſo auch keines irgendwie gearteten Schluſſes auf die Realität einer Geſamtperſon oder eines Aktes konſtruktiver »Syntheſe«.

---

1) So Mutterliebe, Geſchlechtsliebe, Vaterlandsliebe, Heimatliebe, aber auch Menſchen- und Gottesliebe. Sie ſind unabhängig von ihren beſonderen Objekten und deren Feſtſtellung weſensunterſchieden und finden in dieſen nur ihre »Erfüllung« oder »Nichterfüllung«.

2) Wie eine ſtatiſtiſche Einheit.

3) Wie das Kollektivding des Sternhimmels.

Nur für die Eruierung des beſonderen Welt-*inhalts* einer Geſamtperſon können ſolche Akte in Frage kommen.

In der Perſon ſelbſt alſo ſcheidet ſich *Einzelperſon* und *Geſamtperſon*, die gegenſeitig aufeinander bezogen ſind und von welchen Ideen keine die »Grundlage« der anderen bildet. Die Geſamtperſon oder Verbandsperſon iſt nicht aus Einzelperſonen zuſammengeſetzt in dem Sinne, daß ſie erſt durch ſolche Zuſammenſetzung entſpringe; ſie iſt ebenſowenig Ergebnis bloßer Wechſelwirkung der Einzelperſonen oder (ſubjektiv und für die Erkenntnis) Ergebnis einer Syntheſis willkürlichen Zuſammenfaſſens. Sie iſt erlebte *Realität*, nicht ein Konſtruktionsgebilde, wohl aber Anſatzpunkt zu Konſtruktionsgebilden aller Art.

Frägt man, ob denn die Geſamtperſon ein von dem Bewußtſein-von der Einzelperſonen *verſchiedenes* und *ſelbſtändiges* »Bewußtſein von« habe, ſo richtet ſich die Antwort nach dem Sinn der Frage. Gewiß hat ſie ein von dem »Bewußtſein von« der *Einzel*perſonen verſchiedenes ſelbſtändiges »Bewußtſein von«.

Paradox könnte dieſer Satz nur dem erſcheinen, der Bewußtſeinsdifferenzierung überhaupt erſt auf geſchiedene Leiber gründet oder für ſolche, die den Perſonbegriff auf den Begriff einer Seelenſubſtanz gründen.[1] Der Irrtum ſolcher Annahmen wurde früher aufgewieſen. Da ſich aber die Geſamtperſon ja konſtituiert im Miteinandererleben von Perſonen und dieſe als Perſon das konkrete Aktzentrum des Erlebens *in* dieſem Miteinandererleben ausmacht, ſo iſt *ihr* Bewußtſein-von in dem Bewußtſein einer totalen endlichen Perſon als *Aktrichtung ſtets* mitenthalten, keineswegs alſo ein ihm irgendwie Tranſzendentes. Gleichwohl gilt weder, daß eine beſtimmte endliche Totalperſon auch wieder ein reflexives Bewußtſein des Gehalts haben müſſe, den ſie im Miteinandererleben zufällig erlebt, noch daß ihr Erleben den *Geſamtgehalt* je umſpannen könne, der von der Geſamtperſon, der ſie immer *auch* als Glied zugehört, erlebt wird. Ja, das eigentümliche Bewußtſein, daß die Perſon den Geſamtgehalt des Erlebens der zu ihr gehörigen Geſamtperſon niemals umſpannen könne, gehört ſogar zum *Weſen* des erlebten Verhältniſſes, in dem Glied- und Geſamtperſon gegeben ſind. Die Geſamtperſon und ihre Welt iſt in keiner der zu ihr gehörigen Gliedperſonen *ganz*, *in* jeder und von jeder erlebt, aber als ein ſie an Dauer, Gehalt und Wirkensſpielraum Überragendes gegeben. Wohl gehört es zum Weſen jeder Geſamtperſon, Perſonen als Gliedperſonen zu haben, die *auch*

---

[1] Eine Geſamtſeelenſubſtanz wäre natürlich ein Unding.

Einzelperſonen ſind; aber ihre Exiſtenz und deren ſtrenge Kontinuität als Geſamtperſon iſt nicht an die Exiſtenz derſelben Einzelperſonindividuen geknüpft. Dieſe ſind ihr gegenüber frei variabel und prinzipiell vertretbar; ſie ſcheiden durch Tod oder auf andersartige Weiſe aus der Stelle dieſer ihrer Gliedſchaft aus.[1] Anderſeits können dieſelben Einzelperſonindividuen verſchiedenen Geſamtperſonindividuen als Glieder angehören, dasſelbe Individuum etwa einem Staate und einer Kirche.

Es möchte ſcheinen, daß wir mit dieſen Sätzen in dem alten philoſophiſchen Streite zwiſchen der Lehre des Ariſtoteles, der Menſch ſei als Vernunftweſen von Natur aus ein ζῶον πολιτικόν[2], und der zuerſt von den Epikureern entwickelten Lehre, wonach erſt der Vertrag irgendeine Form der Gemeinſchaft konſtituiere, einfach auf die Seite des Ariſtoteles zu treten hätten. Dies iſt aber nur in der negativen Richtung der Fall, daß wir die Vertragslehre – und zwar in dem dreifachen möglichen Sinne einer genetiſchen Theorie, einer Urſprungslehre und einer Maßſtabslehre, nach der nur die Art der Ordnung der Gemeinſchaften gemäß der Vertragsidee zu beurteilen ſei – jedenfalls ablehnen müſſen. Es iſt aber keineswegs der Fall in dem poſitiven Sinne, daß unſere Anſicht die Lehre des Ariſtoteles beſtätigte. Für Ariſtoteles iſt die Einzelperſon nicht

---

1) Vor allem hüte man ſich davor, die Geſamtperſon bewußt oder heimlich ſelbſt wieder als eine nur umfänglichere Einzelperſon anzuſehen und von ihr eine Art des Bewußtſeins-von zu fordern, das eben nur Einzelperſonen zukommen kann. Wo dies geſchieht, iſt freilich leicht zu zeigen, daß die Geſamtperſon kein Bewußtſein haben könne oder daß es ſich bei dieſer Annahme um eine »myſteriöſe« Behauptung handele. Hier läge ein analoger Fehler vor wie jener, den nach Huſſerls treffenden Ausführungen Berkeley begeht, wenn er zum Nachweis der Exiſtenz der Spezies »ein« Dreieck vorzuſtellen fordert, das weder rechtwinklig noch ſchiefwinklig ſei und doch beides zugleich. Die Verkennung der Tatſache, daß beſondere ſinguläriſierende Akte notwendig ſind, um die Einzelperſon zur Gegebenheit zu bringen, führt leicht zu einer metaphyſiſchen Hypoſtaſe der Einzelperſon, nach der eine Geſamtperſon freilich nicht wieder zu gewinnen iſt, wenn ſie nicht fälſchlich zu einer bloß umfänglicheren Einzelperſon gemacht wird.

2) Natürlich beſagt auch der Satz des Ariſtoteles etwas ganz anderes, als das, was ihm philoſophiſcher Probleme völlig unkundige Hiſtoriker und Nationalökonomen (beſ. der hiſtoriſchen Schule) ſo gerne unterlegen: Nämlich die bloße triviale Anerkennung der (fragwürdigen!) Tatſache, daß es keinen einzeln lebenden Menſchen gäbe – eine Tatſache, die doch wohl auch die ſcharfſinnigen Vertreter der Vertragslehre nie leugneten. Er beſagt, daß es im Weſen des »Menſchen« = Träger eines νοῦς (anima rationalis) gelegen ſei, Glied einer Staatsgemeinſchaft zu ſein und ſich als ſolches zu wiſſen – wie ſehr er faktiſch dabei immer als einzelner leben möge.

gleichurſprünglich mit der Geſamtheit, ſondern – dem Weſen, nicht der Geſchichte nach – ihr gegenüber derivativ. Die Perſon geht darin auf, Glied einer Gemeinſchaft (an erſter Stelle des Staates) zu ſein und hat auch gegenüber dem Werte, der ihr als ſolches Glied zukommt, keinen unabhängigen Eigenwert. Für unſere Anſicht iſt hingegen jede Perſon gleichurſprünglich Einzelperſon und (weſenhaft) Glied einer Geſamtperſon und ihr Eigenwert als Einzelperſon iſt unabhängig von ihrem Werte als ſolches Glied. Zweitens aber kennt Ariſtoteles nicht den Begriff einer Geſamtperſon. Nach antiker Art (bis zur Gotteslehre) ſteht auch ihm Logos, Form, Ratio über der Idee der Perſon und ſo iſt ihm auch der Staat kein ſouveräner Perſonwille, ſondern nur die Form und vernünftige Ordnung einer Volksgemeinſchaft nach Geſetzen. Für uns aber bleibt es auch hier dabei, daß Gemeinſchaft überhaupt ſowohl ihre letzte Fundierung in der Idee der Perſon hat und daß nicht Gemeinſchafts-, ſondern Perſonwerte die höchſten Werte ſind – unter den Gemeinſchaftswerten alſo die höchſten Werte diejenigen, die einer Geſamtperſon zukommen. Und hierbei ſtellt die Geſamtperſon im Verhältnis zur Einzelperſon nicht eine beſondere Abart des Allgemeinen zum Individuellen dar, ſondern iſt (von den Begriffen von Geſamtperſonen wie der Begriff Staat, Nation, Kirche abgeſehen) ebenſo ein geiſtiges Individuum wie die Einzelperſon, z. B. der Preußiſche Staat.[1] Insbeſondere aber beſteht ethiſch für uns keinerlei prinzipielles ethiſches Unterordnungsverhältnis zwiſchen Einzel- und Geſamtperſon überhaupt, ſondern allein ein gemeinſames ethiſches Unterordnungsverhältnis beider Perſonarten unter die Idee der unendlichen Perſon, in der die für alle endlichen Perſonen weſensnotwendige Scheidung von Einzel- und Geſamtperſon entfällt. Die Gottheit kann alſo ſchon ihrer Idee nach weder als Einzelperſon (was Henotheismus, nicht Monotheismus wäre) noch als höchſte Geſamtperſon (Pantheismus) gedacht werden, ſondern nur als die (»einzige«, nicht zahlenmäßig »eine«) unendliche Perſon ſchlechthin.

---

[1] Hiſtoriſch konnte erſt die Spannung, die zwiſchen dem Chriſtentum, beſ. ſeiner Lehre von der Individualität und dem unendlichen Wert jeder »Seele«, ſowie durch die Einkörperung jeder Perſon in zwei Grundgemeinſchaften, Staat und Kirche mit dem antiken Gemeinſchafts- und Korporationsgedanken entſtand, zu der vollen Tiefe dieſes Problems führen – eine Tiefe, die weder jene auch nur im entfernteſten ermeſſen, die zum antiken Staatsgedanken in irgendeiner Form einfach zurückkehren wollen, noch jene, welche die Vertragslehre auf chriſtlichem Boden in irgendeiner Form erneuern wollten (z. B. der geſamte Calvinismus).

Schon aus dem Geſagten iſt ſelbſtverſtändlich, daß nicht alle Arten von ſozialen Einheiten (ſofern wir mit dem Ausdruck »ſozial« die noch allgemeinſte und undifferenzierteſte Menſchenverbindung überhaupt bezeichnen) auch Einheiten ſind, die Geſamtperſonen genannt werden dürften. Es gibt eine Theorie von allen möglichen ſozialen Weſenseinheiten überhaupt, die voll zu entwickeln und dann zum Verſtändnis der faktiſchen ſozialen Einheiten (Ehe, Familie, Volk, Nation uſw.) anzuwenden das Grundproblem einer philoſophiſchen Soziologie und die Vorausſetzung jeder Sozialethik ausmacht. Wie die Vorrede ſagt, gedenken wir dieſe Diſziplin in einem beſonderen Werke zu entwickeln. Hier genüge es, lediglich zu dem Zwecke, den Begriff der Geſamtperſon noch tiefer zu fundieren, auf die Einteilungsprinzipien jener ſozialen Weſenslehre und ihr Hauptergebnis wenigſtens hinzudeuten. Das erſte dieſer Prinzipien beſteht in den weſensverſchiedenen Arten des Miteinanderſeins und Miteinanderlebens, in denen ſich die betreffende Art der Sozialeinheit konſtituiert; das zweite beſteht in der Art und dem Rang der Werte, in deren Richtung die Glieder der ſozialen Einheit »miteinander« ſchauen, um ihnen gemäß nach Normen zuſammen zu wirken. Wie alle nichtinduktiven Weſensbegriffe und Sätze ſind auch dieſe Weſenseinheiten und -zuſammenhänge niemals in der faktiſchen Erfahrungsgegebenheit rein und voll realiſiert, dienen aber als gleichzeitige Vorausſetzung der objektiven Möglichkeit dieſer Erfahrungsgegebenheit zu deren Verſtändnis.

Nach dem erſten dieſer Teilungsprinzipien ſcheiden wir gemäß der eingehenden, aber noch nicht vollſtändig zureichenden Vorarbeiten in dem Buche »Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle, beſ. Anhang«:

1. Diejenige ſoziale Einheit, die ſich (gleichzeitig) durch verſtändnisfreie ſog. Anſteckung und unwillkürliche Nachahmung konſtituiert.[1] Sie heißt unter Tieren »Herde« und ſo ſie unter Menſchen ſtattfindet »Maſſe«. Auch die Maſſe hat gegenüber ihren Gliedern eine Eigenrealität und eine Eigengeſetzmäßigkeit des Wirkens.

2. Diejenige ſoziale Einheit, die ſich in einem ſo gearteten Miterleben reſp. Nacherleben (Mitfühlen, Mitſtreben, Mitdenken, Miturteilen uſw.) konſtituiert, daß zwar ein »Verſtehen« der Glieder der Einheit überhaupt ſtattfindet (Grenze gegen die Maſſe hin!), aber kein Verſtehen, das dem Miterleben als geſchiedener Akt

---

1) Über den pſychologiſchen Mechanismus dieſer Prozeſſe ſiehe oben genannte Arbeit.

vorherginge, ſondern nur ein ſolches, das ſich *in ihm* ſelbſt vollzieht; kein »Verſtehen« insbeſondere, in deſſen Vollzugsakten das individuelle *Ich*ſein eines jeden als Ausgangspunkt dieſer Akte miterlebt, geſchweige das fremde Weſen irgendwie *vergegenſtändlicht* würde (Grenze gegen die Geſellſchaft). In dieſem unmittelbaren Erleben und Verſtehen (in dem, wie ich a. a. O. zeigte) inſonderheit jede *Scheidung* von Mein- und Deinerleben, desgl. jede *Scheidung* von körperhafter Ausdrucksgebärde und Erlebnis in der Auffaſſung von A und B *fehlt*, konſtituiert ſich eine Grundart der ſozialen Einheit, die ich im prägnanten Sinne »*Lebensgemeinſchaft*« nenne. Der *Gehalt* des Miteinandererlebens iſt in der »Gemeinſchaft« ein wahrhaft *identiſcher* Gehalt und es wäre eine ganz falſche Konſtruktion, das eigenartige Phänomen des »Miteinandererlebens von etwas«, etwa des A mit B »erklären« zu wollen daraus, daß A dieſes Etwas erlebt, daß B es erlebt und daß ſie außerdem beide um dieſes ihr Erleben *wiſſen* oder in der Weiſe des bloßen »Mitfühlens mit« an ihren Erlebniſſen bloß »teilnehmen«.[1] Sieht man vielmehr vom *einheitlichen* Aktus des Miteinandererlebens auf die (objektiven) Individuen und ihr Erleben zurück, ſo ſchwebt gleichſam dieſer Aktus (und die je und je wechſelnde Struktur) des Miteinandererlebens, -hörens, -ſehens, -denkens, -hoffens, -liebens und -haſſens *zwiſchen* den Individuen als ein *eigengeſetzmäßiger Erlebnisſtrom*, deſſen Subjekt die Realität der Gemeinſchaft ſelbſt iſt.[2] Alſo bedarf es auf dieſem Boden der »Gemeinſchaft« zwiſchen ihren Gliedern zu gegenſeitigem Verſtehen keines *Schluſſes* von Ausdruck auf Erlebnis, zu gemeinſamer Erkenntnis der Wahrheit keiner *Wahrheitskriterien* und keiner künſtlichen Terminologie, zur Bildung eines gemeinſamen Willens keines Verſprechens und keines Vertrags. Während es auf der ſozialen Weſensſtufe der Maſſe darum keinerlei Solidarität gibt, da das Einzelindividuum als Erlebnis hier überhaupt nicht exiſtiert, alſo auch mit keinem anderen ſolidariſch ſein kann, beſteht in der Lebensgemeinſchaft eine beſtimmte *Form* der Solidarität, die im Unterſchiede zu einer anderen und höheren Form (ſ. d. F.) vertretbare Solidarität genannt ſei. Sie erwächſt auf dem Grunde der Tatſache, daß die Erlebniſſe des Einzelnen zwar als ſolche gegeben ſind, aber nach Ablauf und Gehalt rein abhängig von den Variationen des Geſamterlebens variieren. Dem Einzelnen ſind ſeine Erlebniſſe als eines Einzelnen hier zwar gegeben, aber erſt auf Grund eines beſonderen ſinguláriſierenden Aktes, der ihn aus dem Gemeinſchaftsganzen gleichſam herausſchneidet. Dieſe »Solidarität« bedeutet, daß ſich jede Selbſtverantwortlichkeit – ſoweit ſolche erlebt iſt – erſt aufbaut auf das Erlebnis der Mitverantwortlichkeit für das Wollen, Handeln, Wirken des Gemeinſchaftsganzen. Eben darum iſt hier gemäß einer feſten, je wechſelnden Struktur von Formen, die den verſchiedenen Gebieten der Lebensaufgabe der Gemeinſchaft entſprechen und je nach ihrer Abart, Kaſte, Stand, Würde, Amt, Beruf uſw. heißen, der Einzelne durch andere Einzelne prinzipiell nach Geſetzen »vertretbar«. Während wir weiterhin uns die Einheit der Maſſe noch mit Hilfe der Aſſoziationsprinzipien und ihren Derivaten auf Grund eines gemeinſamen ſinnlichen Reizkomplexes erklären können, iſt dies bei der Lebensgemeinſchaft ausgeſchloſſen. Sie ſtellt eine überſingulare Lebens- und Leibeinheit dar, die wie jede Einheit dieſes Weſens objektiv wie ſubjektiv, d. h. in innerer wie in äußerer Wahrnehmungsform betrachtet eine (formal) amechaniſche Einheit und Geſetzmäßigkeit beſitzt. Gleichwohl aber iſt die Lebensgemeinſchaft weit davon entfernt, eine perſonale Einheit d. h. eine Geſamtperſon zu ſein. Wohl lebt in ihr ein und dasſelbe zielbeſtimmte Streben und Widerſtreben mit einer beſtimmten Struktur des unwillkürlichen und unterbewußten Vor- und Nachſetzens von Werten und Strebenszielen in Form von traditioneller Sitte, Brauch, Kult, Tracht uſw., nicht aber ein zweckſetzungs- und wahlfähiger, einheitlicher und ſittlich vollverantwortlicher Wille, der jedenfalls zu einer Perſon gehört. Demgemäß gehören auch ihre Werte – ſowohl jene, die ſie als dieſelben (inſonderheit in der natürlichen Volksſprache oder ihrem beſ. Dialekt erlebt), als jene, deren Träger ſie iſt – noch in die Klaſſe der Sachwerte und nicht in jene der Perſonwerte.

---

[1] Vgl. Sympathiegefühle, S. 9.

[2] Die bunt in der Geſchichte wechſelnden Hypoſtaſen dieſes Gemeinſchaftsſubjekts als Familien-, Stammes-, Volksgotteinheiten beſtehen genau ſo lange, als die Religion gemeinſchaftsgebunden und d. h. immer zugleich vital und blutsgebunden bleibt (wobei an die Stelle faktiſcher Blutsgemeinſchaft jede der vielen Arten von *Symboliſierung* einer ſolchen treten kann).

3. Grundverſchieden nun iſt von der ſozialen Weſenseinheit der Lebensgemeinſchaft die ſoziale Einheit der Geſellſchaft.[1] Sie iſt zuvörderſt gegenüber der natürlichen Einheit der Gemeinſchaft als eine künſtliche Einheit von Einzelnen zu definieren, in der

---

[1] Es iſt das ausgezeichnete Verdienſt von Ferdinand Tönnies, Lebensgemeinſchaft und Geſellſchaft als ſoziologiſche Weſensformen zuerſt ſcharf geſchieden zu haben. Doch weicht die obige Weſenscharakteriſtik beider Weſensformen von der ſeinen, die uns Aprioriſches und Hiſtoriſches zu ſehr zu vermiſchen ſcheint, weitgehend ab.

kein urſprüngliches »Miteinandererleben« im früher charakteriſierten Sinne ſtattfindet, vielmehr alle Verbindung zwiſchen Einzelnen erſt durch beſondere bewußte Akte hergeſtellt wird, die von jedem als von ſeinem hier zunächſt erlebt gegebenen Einzelich herkommend, und auf den Anderen als einen »Anderen« hinzielend, erlebt ſind.

Für die bloße Erfahrung, was im »Anderen« vorgehe oder was er meine, wolle uſw., wird hier eine ſcharfe Scheidung von »Selbſterleben« und »Verſtehen« und darum auch Selbſterlebtem und Verſtandenem (mit primärer Zurückhaltung des Eigenurteils) und primäre erlebte Zuteilung beider Inhalte an zwei verſchiedene Einzelne, für das Verſtehen ſelbſt aber eine Scheidung von körperlicher Ausdrucksgebärde (die als körperliche in der Gemeinſchaft nicht gegeben iſt) und Erlebnis im Anderen, ſowie ein auf dieſe Scheidung aufgebauter Analogieſchluß von Selbſterlebtem auf Fremderlebtes (reſp. ein logiſch gleichwertiger Geiſtesvorgang) konſtitutiv. Für ein gemeinſames Erkennen und Genießen uſw. aber werden irgendwelche zuvor vereinbarte Kriterien[1] des Richtigen und Falſchen, des Schönen und Häßlichen, für jede Art des Zuſammenwollens und -tuns der Aktus des Verſprechens und das ſich in gegenſeitigem Verſprechen konſtituierende Sachgebilde des Vertrages konſtitutiv, – des Urgebildes alles privaten Rechts. Ethiſch wie rechtlich aber gibt es hier keinerlei urſprüngliche Mitverantwortlichkeit mehr, da vielmehr jede Verantwortlichkeit für Andere in einſeitiger Selbſtverantwortlichkeit gegründet iſt, jede etwaige Verantwortung für Andere aber durch einen freien Einzelakt der Übernahme einer beſtimmten Verpflichtung erwachſen anzuſehen iſt. Und ebenſowenig gibt es hier je eine wahrhafte Solidarität (irgendeine Form des »Einer für Alle« und »Alle für Einen«), – weder vertretbare noch unvertretbare, (ſ. d. F.) – ſondern nur eine Gleichheit oder Ungleichheit der Intereſſen der Einzelnen und der aus ihnen gebildeten »Klaſſen«. Als Ganzes aber iſt die ſoziale Weſenseinheit der Geſellſchaft keine beſondere Realität außer oder über den Einzelnen, ſondern allein ein unſichtbares Gewebe von geltenden Beziehungen, die je nachdem ſie mehr ausdrücklich oder unausdrücklich ſind, »Konventionen«[2], »Uſancen« oder »Verträge« darſtellen. Hier gibt es demgemäß nichts, worin die Einzelnen ſich ſolidariſch wiſſen könnten. Und wie grundloſes Vertrauen die Grundeinſtellung in der Gemeinſchaft iſt, ſo grundloſes und primäres Mißtrauen Aller in Alle die Grundeinſtellung in der Geſellſchaft. Soll aber eine Geſellſchaft überhaupt etwas »wollen«, was ihren Elementen »gemeinſam« iſt, ſo vermag ſie dies (ohne Zuhilfenahme von Einheiten anderen ſozialen Weſens) nur durch Fiktion und Gewalt. Zur Herſtellung der Fiktion, es ſei ihr »Gemeinwille« das, was er ſein müßte, wenn es ohne Gewalt abgehen ſollte, nämlich der rein zufällig identiſche Willensinhalt Aller als Einzelner, fungiert das ſog. Majoritätsprinzip (da die jeweilige Majorität dieſem Ideal noch am nächſten kommt). Die Gewalt aber beſteht darin, daß dieſer Wille der Majorität der Minorität aufgedrängt wird. Anderſeits aber iſt Geſellſchaft im Unterſchiede zu Lebensgemeinſchaft, die auch die unmündigen Menſchen (und anhängsweiſe Haustiere) mitumfaßt, eine Einheit mündiger und ſelbſtbewußter Einzelperſonen. Während alſo die perſonale Einheitsform überhaupt in Maſſe und Lebensgemeinſchaft noch gar nicht erſcheint, erſcheint ſie in der Geſellſchaft durchaus; aber ſie erſcheint ausſchließlich als Einzelperſon, die in ihr eben der Perſon gleich gilt – und zwar als Einzelperſon, die auf die ihrer Natur nach nicht ſammelnden, ſondern ſcheidenden[1] und ſinnlich relativen Wertmodalitäten (ſ. Teil I) des Angenehmen (Geſellſchaft als Geſelligkeit) und des Nützlichen (Geſellſchaft als Träger der Ziviliſation) bezogen iſt. Die »Elemente« der Geſellſchaft ſind indes keine Individuen im Sinne der früher beſtimmten individuellen Geiſtesperſon, ſondern von Hauſe aus gleich und gleichwertig, da ſie eben nicht vermöge ihres materialen Individualgehalts, ſondern nur vermöge ihres Formcharakters als Einzelperſonen überhaupt als ſolche »Elemente« in Frage kommen. Unterſchiede und Wertunterſchiede erwachſen in ihr und zwiſchen ihren Elementen allein aus den verſchiedenen Leiſtungswerten der Einzelnen in der Wertrichtung der der Geſellſchaft korrelaten Werte des Angenehmen und Nützlichen. Inſofern beſteht das ſehr eigentümliche Geſetz für die Elemente der Geſellſchaft, daß ſie formal (als Einzelne) ganz unvertretbar, material aber (d. h. als Individuen) ſchlechthin vertretbar, weil urſprünglich gleich ſind. Innerhalb der Lebensgemeinſchaft hingegen iſt zwar jedes Einzelweſen durch ein anderes derſelben Gliedſtelle (Stand, Amt, Würde, Beruf) vertretbar, niemals aber dieſe Stellen ſelbſt und niemals die Einzelweſen, ſofern ſie Funktionen verſchiedener Stellen ausüben.

---

[1] Alle Kriteriumsphiloſophie iſt weſentlich Philoſophie der Geſellſchaft.

[2] Konvention und Sitte, reſp. Brauch ſind alſo ſcharf zu ſcheiden, ebenſo Mode und Tracht. Das erſte Paar (Konvention und Mode) gehört ganz der Geſellſchaft, das zweite ganz der Gemeinſchaft an.

---

[1] »Scheidend« im Gegenſatz zu den »ſammelnden« höheren Wertmodalitäten der Lebenswerte, der geiſtigen Werte und des Heiligen. Was ſie weſenhaft »ſcheidend« macht, iſt ihre lokaliſierte Leibbezogenheit.

Aber dieſe Sonderheit der geſellſchaftlichen Struktur ſchließt nicht aus, daß in ihr das Einzelweſen *als* Einzelweſen — *nicht* alſo als »Element« der Geſellſchaft genommen — das Bewußtſein ſeiner unvergleichlichen *Individualität* in ſich ausbildet; und zwar in einem Sinne, wie es innerhalb der Lebensgemeinſchaft ganz ausgeſchloſſen iſt. Auf der reinen Gemeinſchaftsſtufe iſt das individualiſtiſche Prinzip nur für die konkrete *Gemeinſchaft*, nicht für das Einzelweſen verwirklicht, in der (reinen) Geſellſchaft *ausſchließlich* für das Einzelweſen. In der (reinen) Gemeinſchaft iſt ſich das Einzelweſen *primär* ſtets als ein x, y, z des Miteinandererlebens oder einer beſtimmten Form desſelben gegeben. In der Geſellſchaft iſt dieſe x-, y-, z-Stelle mit urſprünglichem Gehalt erfüllt und an Stelle des *Miteinandererlebens* tritt *mittelbare Verſtändigung* über das von jedem zunächſt »für ſich« Erlebte. Demgemäß iſt der Sitz aller ſittlichen Verantwortlichkeit in der Gemeinſchaft primär das *Ganze* der Gemeinſchaftsrealität (das reale Subjekt des Miteinandererlebens) und das Einzelweſen iſt es, das für deren Wollen, Tun, Wirken nur *mit*verantwortlich iſt.[1] Hingegen iſt in der (reinen) Geſellſchaft das Prinzip *ausſchließlicher Selbſtverantwortlichkeit* eines jeden für ſein Tun verwirklicht.

Zwiſchen Gemeinſchaft und Geſellſchaft (als Weſensſtrukturen ſozialer Einheit) beſtehen aber Weſenszuſammenhänge ganz beſtimmter Art. Der fundamentalſte iſt: *Keine Geſellſchaft ohne Gemeinſchaft* (wohl aber gegebenenfalls Gemeinſchaft ohne Geſellſchaft). Alle *mögliche* Geſellſchaft iſt alſo durch Gemeinſchaft überhaupt *fundiert*. Dieſer Satz gilt ebenſoſehr für die Weiſe der »Verſtändigung« wie für die Art der Bildung gemeinſamen Willens. Die materialen Prämiſſen, die auf dem Boden der Geſellſchaft den Analogieſchlüſſen dienen, durch die das »innere« Leben des »Anderen« feſtgeſtellt wird, haben ihren Urſprung wie ihren Gehalt aus dem Miteinandererleben und *ſeinem* Gehalt. Dieſe Prämiſſen können nicht wieder irgendwelchen Schlüſſen entſtammen. (Siehe Sympathiegefühle, S. 144.)

---

[1] Alle Einrichtungen, Sitten und Moralen, welche dem Prinzip *ſolidariſcher Haftung* gehorchen, alsda ſind z. B. Blutrache (Familien-, Stammes-, Gentilrache uſw.), gehören einem Ethos vorwiegender Gemeinſchaftsform an. Der verantwortliche Täter iſt hier die Gemeinſchaft und jedes ihrer Glieder iſt nur nach Maßgabe der Bedeutung ſeiner Gliedſtelle mitverantwortlich.

Im verpflichtenden Charakter des »Verſprechens« als Aktus der Willensbildung und als ideales Seinſollen des »Verſprechens« im Sinne von dem, *was* verſprochen iſt, hat die (erſtere) »Pflicht« ihren Urſprung *nicht wieder* in anderen Verſprechungsakten (etwa dem Verſprechen, ſeine Verſprechungen zu halten), ſondern in der ſittlichen *Treue*, die in dem Normſatze wurzelt, es ſei ein urſprüngliches Miteinanderwollen nicht ohne neuhinzutretenden, zureichenden Wertgrund abzuändern; das Seinſollen des Verſprochenen und ſeitens des Verſprechensempfängers Angenommenen überhaupt aber hat ſein Fundament in dem Seinſollen dieſes Inhalts als eines für ein Miteinanderwollen *Identiſchen*. Die Pflicht, gegenſeitige Verſprechungen endlich im Vertrage zu halten – der Grundform der Bildung eines einheitlichen Willens auf dem Boden der Geſellſchaft –, hat ihre Wurzel nicht *wieder* in einem Vertrag, Verträge zu halten, ſondern in der *ſolidariſchen* Verpflichtung der Glieder einer Gemeinſchaft, für ſie ſeinſollende Inhalte zu realiſieren. Ein ſog. Vertrag *ohne* dieſes Fundament wäre kein Vertrag, ſondern nur die Fiktion eines ſolchen. So etwas wäre nur Ausdruck und Ausſage einer momentanen hypothetiſchen Willensbereitſchaft, etwas unter der Bedingung zu tun, daß der Andere etwas tue, während jener gleichfalls dieſe momentane und hypothetiſche Bereitſchaft ausſagte. Im *echten* Vertrag iſt aber der Vertragsinhalt (d. h. das in der Zukunft zu Realiſierende) *ſchlechthin* und nicht im Sinne ſolcher bloß hypothetiſcher Willensbereitſchaft von den Vertragſchließenden gewollt und die hypothetiſche Bindung, daß A leiſte, wenn B leiſte, gehört dem gemeinſam gewollten Vertrags*gehalt* und nicht dem Wollen ſeines Gehalts ſeitens der Partner an.[1] Außerdem iſt das beiderſeits im Vertrag *Gewollte* ſchlechthin als ein zu Realiſierendes gegeben (alſo weder als gegenwärtig noch als zukünftig) und nur die *Ausführung* im Leiſten liegt in der Zukunftsſphäre an beſtimmten Terminen. Wie das Vertragsprinzip alſo im Solidaritätsprinzip ſeine *Wurzel* hat, ſo haben auch alle der geſellſchaftlichen Form des *Zuſammenerkennens* dienenden Konventionen und künſtlichen Terminologien ihre *Wurzel* in der *natürlichen Sprache*, durch welche ſie allererſt »ausgemacht« werden können und von deren Bedeutungs*kategorien* ſie abhängig bleiben.[2]

---

1) Vorbehaltliches Wollen iſt vom Wollen eines Vorbehaltes natürlich ſcharf zu ſcheiden.

2) Ein analoges Verhältnis beſteht zwiſchen: Natürlichem Symbol und künſtlicher Allegorie und in geſellſchaftlichem und gemeinſchaftlichem Kunſt-

Wenn wir demgemäß ſagen, es ſei alle geſellſchaftliche Einheit (und zwar auf allen Lebensgebieten Religion, Kunſt, Erkenntnis, Wirtſchaft) in der Einheit der Gemeinſchaft fundiert, ſo ſoll dies nicht beſagen, daß *dieſelben* Gruppen von realen Einzelweſen, die geſellſchaftlich geeint ſind, auch (in anderer Richtung) eine Gemeinſchaft bilden müßten. Nur von den beiden *Weſensſtrukturen* ſozialer Verbundenheit ſelbſt gilt das Fundierungsgeſetz. In ſeiner Anwendung aber auf faktiſche Verhältniſſe beſagt es erſtens, daß die Einzelweſen, die in die geſellſchaftliche Verbindung treten, irgendwann überhaupt einmal durch eine Verbundenheit von der Struktur der Gemeinſchaft müſſen hindurchgegangen ſein, um in die für die Geſellſchaftseinheit charakteriſtiſchen Formen von Verſtändigung und Willensbildung einzutreten. Damit ein A mit B einen Vertrag ſchließe, muß er alſo nicht mit B auch in einer Gemeinſchaftsbeziehung ſtehen; wohl aber muß er etwa mit C, D, E irgendwann (z. B. in der Familie, in der er aufwuchs) in einer ſolchen geſtanden *haben*, um den *Sinn* vom »Vertrag« zu erkennen. Zweitens aber beſagt unſer Satz in ſeiner Anwendung, daß alle geſellſchaftliche Verknüpfung von einzelnen A B C oder Gruppen $G\ G_1 G_2$ da und *nur* da erfolgen, wo A B C reſp. $G\ G_1 G_2$ gleichzeitig einem weiteren Ganzen G einer Gemeinſchaft angehören, das nicht etwa aus A B C oder $G\ G_1 G_2$ gebildet iſt, wohl aber dieſe noch als Glieder enthält. So etwa bilden die Einzelweſen aller Familien *eines* Stammes gegenüber allen Einzelweſen der Familien anderer Stämme eine Gemeinſchaft; *innerhalb* des Stammes ſelbſt aber bilden ſie nur als Glieder ihrer Familie eine Gemeinſchaft und untereinander nur eine Geſellſchaft. So bilden alle Nationen des Kulturkreiſes »Europa« im Verhältnis zu allen Nationen des aſiatiſchen Kulturkreiſes noch eine Gemeinſchaft, deren Glieder für das Heil des Ganzen dieſes Kulturkreiſes mitverantwortlich ſind: aber innerhalb Europas und untereinander bilden dieſelben Nationen nur eine Geſellſchaft. Unſer Satz beſagt für dieſe und analoge Beiſpiele, daß der Verpflichtungscharakter und die Sanktion von Verträgen, die Einzelne oder Gruppen untereinander eingehen, immer ein ſolch *weiteres* Gemeinſchaftsganzes vorausſetzt,

---

wollen und Kunſtwerk, zwiſchen traditionellem gemeinſchaftlichem religiöſen Glaubensgehalt und Bildungsreligion uſw. Die *Kriterien* aber, die im Zuſammenerkennen auf der geſellſchaftlichen Stufe vorausgeſetzt werden müſſen, um Verſtändnis über die Dieſelbigkeit des Gemeinten zu ermöglichen, müſſen ſelber noch im συμφιλοσοφεῖν zuſammen erſchaut ſein. Sonſt bedurfte es einer unendlichen Reihe von Kriterien, um je die Dieſelbigkeit eines Satzes als Kriterium feſtzuſtellen.

dem ſie gleichzeitig angehören, und daß erſt aus ſeinem einheitlichen Geſamtwillen dieſe Sanktion ſtammt. Nicht die Einheit des Staates alſo ſetzt — wie man irrig gegen die Vertragstheorie einwandte — die Idee des Vertrages voraus[1], wohl aber eine weitere Gemeinſchaft, der die Vertragſchließenden angehören.

4. Von den bisher genannten Weſensarten ſozialer Einheit Maſſe, Geſellſchaft, Lebensgemeinſchaft iſt nun als eine vierte und höchſte Weſensart erſt diejenige zu ſcheiden, mit deren Charakteriſtik dieſes Kapitel begonnen wurde: Die Einheit ſelbſtändiger, geiſtiger, individueller Einzelperſonen »in« einer ſelbſtändigen, geiſtigen, individuellen Geſamtperſon. Dieſe Einheit iſt zugleich diejenige, von der wir behaupten, daß ſie und ſie allein den Kern und das ganz Neue des echten altchriſtlichen Gemeinſchaftsgedankens ausmache und hier gleichſam zuerſt zur hiſtoriſchen Entdeckung kam, — eines Gemeinſchaftsgedankens, der Sein und unaufhebbaren Selbſtwert der individuellen (kreationiſtiſch gefaßten) »Seele« und Perſon (gegenüber der antiken Korporationslehre und dem jüdiſchen »Volks«gedanken) in ganz einzigartiger Weiſe mit dem auf die chriſtliche Liebesidee gegründeten Gedanken der Heilsſolidarität Aller im corpus christianum (gegenüber allem bloß geſellſchaftlichen, jede ſittliche Solidarität leugnendem Ethos der »Geſellſchaft«) vereinigt. Jede endliche Perſon iſt auf dieſer Stufe gleichzeitig Einzelperſon und Glied einer Geſamtperſon und dies ebenſowohl zu ſein als ſich ſo zu erleben liegt im Weſen einer (in ihrem vollen Weſen auch erkannten) endlichen Perſon ſchlechthin. Die Für-verantwortlichkeit wie die Vor-verantwortlichkeit iſt darum hier eine weſentlich andersorientierte. In ſcharfem Unterſchiede zur Lebensgemeinſchaft, in der Träger aller Verantwortung die Gemeinſchaftsrealität iſt, der Einzelne aber nur für ſie mitverantwortlich, iſt hier jeder Einzelne und die Geſamtperſon ſelbſtverantwortlich (= für ſich verantwortlich), gleichzeitig aber iſt ebenſowohl jeder Einzelne mitverantwortlich für die Geſamtperſon (und für jeden Einzelnen »in« der Geſamtperſon) als die Geſamtperſon mitverantwortlich für jedes ihrer Glieder iſt. Die Mitverantwortlichkeit iſt alſo zwiſchen Einzel- und Geſamtperſon eine gegenſeitige und ſchließt gleichzeitig Selbſtverantwortlichkeit Beider nicht aus. Was die Vor-verantwortlichkeit aber betrifft, ſo beſteht weder eine letzte Verantwortlichkeit der Einzelperſon vor der Geſamtperſon wie in der Lebensgemeinſchaft

---

1) Schon die Idee eines Vertrages zwiſchen Staaten wäre ja hierdurch ausgeſchloſſen.

noch eine letzte Verantwortlichkeit der Geſamtheit vor dem Einzelnen (oder der Summe reſp. Majorität dieſer) wie auf der Stufe der Geſellſchaft (Majoritätsprinzip). Wohl aber ſind Geſamt- *wie* Einzelperſon verantwortlich vor der Perſon der Perſonen, vor *Gott*, und zwar ebenſowohl nach ihrer Selbſtverantwortlichkeit *als* nach ihrer Mitverantwortlichkeit. Aber noch nach einer anderen Seite hin nimmt das Solidaritätsprinzip, das auf der Stufe der reinen Geſellſchaft verſchwindet gegenüber der reinen Lebensgemeinſchaft, in der es *ausſchließlich* herrſcht, einen neuen Sinn an. Es wird von einem Prinzip *vertretbarer* Solidarität zum Prinzip der *unvertretbaren Solidarität*. Die Einzelperſon iſt für alle anderen Einzelperſonen nicht nur »in« der Geſamtperſon und als deren Glied mitverantwortlich als Vertreter eines *Amtes*, einer *Würde* oder ſonſt eines Stellenwertes in der Sozial*ſtruktur*, ſondern ſie iſt es auch, ja an *erſter* Stelle als *einzigartiges Perſonindividuum* und Träger eines individuellen Gewiſſens im früher beſtimmten Sinne. So hat ſich auf dieſer Stufe jeder bei ſeiner ſittlichen Selbſtprüfung nicht nur zu fragen: Was hätte an ſittlich Poſitivwertigem geſchehen und an ſittlich Negativwertigem in der Welt unterlaſſen werden können, wenn ich ſelbſt mich als *Vertreter einer Stelle* in der Sozialſtruktur anders verhalten hätte, ſondern *auch* — *wenn ich ſelbſt als geiſtiges Individuum das »An-ſich-Gute für mich«* (in früher beſtimmtem Sinne) beſſer ins Auge gefaßt reſp. mehr gewollt und verwirklicht hätte. Der Satz, daß es außer dem allgemeingültig An-ſich-Guten auch noch ein individualgültig An-ſich-Gutes gäbe, ſchließt alſo das Prinzip der Solidarität ſo wenig *aus*, daß es vielmehr dieſes Prinzip erſt auf die *höchſte* Form führt, die es annehmen kann.

Das Solidaritätsprinzip in *dieſem* Sinne iſt uns alſo ein ewiger Beſtandteil und gleichſam ein *Grundartikel eines Kosmos endlicher ſittlicher Perſonen*. Erſt durch ſeine Geltung wird die *geſamte* moraliſche Welt, wie weit ſie ſich immer räumlich und zeitlich erſtrecke — auf der Erde und auf entdeckten und unentdeckten Sternen — und wie weit ihre Sphäre hinausreichen mag über dieſe Daſeinsformen zu *einem großen Ganzen*, das bei jeglicher, auch der kleinſten Veränderung in ihm *als Ganzes ſteigt und fällt*, als Ganzes in jedem Momente ſeines Seins einen *einzigartigen* ſittlichen Geſamtwert beſitzt (ein Geſamtgutes und ein Geſamtböſes, eine Geſamtſchuld und ein Geſamtverdienſt), die niemals als eine mögliche *Summe* des Böſen und

Guten in den Einzelnen, niemals als Summe ihrer Schuld und ihres Verdienſtes angeſehen werden kann; an dem aber jegliche Perſon – Einzel- wie Geſamtperſon – nach der Maßgabe ihrer beſonderen einzigartigen Gliedſchaft teil hat. Stellen wir uns etwas vor wie ein Weltgericht, ſo würde vor dem höchſten Richter keiner allein gehört werden: Alle zuſammen müßten ſie dem höchſten Richter in der Einheit eines Aktes Rede ſtehen und alle zuſammen müßte das Ohr des höchſten Richters in einem Akte ſie vernehmen. Keinen würde er richten, bevor er nicht alle mitvernommen hat, mitverſtanden, mitgewürdigt; und in Jedem würde er das Ganze ebenſowohl wie das Ganze in Jedem mitrichten.

Auf welchen Weſensfundamenten aber beruht dieſes große und erhabene Prinzip?[1] In letzter Linie auf zwei Sätzen: Auf dem ſchon hervorgehobenen Satz, daß – wie immer der empiriſche reale Konnex zwiſchen beſtimmten Perſonen mit anderen beſtimmten Perſonen reale und aller Weſensgeſetzmäßigkeit nach zufällige Urſachen haben möge — Gemeinſchaft von Perſonen überhaupt zur evidenten Weſenheit einer möglichen Perſon gehört und daß auch die möglichen Sinneinheiten und Werteinheiten ſolcher Gemeinſchaft eine aprioriſche Struktur beſitzen, die von Art, Maß, Ort und Zeit ihrer realen Verwirklichung prinzipiell unabhängig ſind. Dies iſt das Fundament, das ſittliche Solidarität allererſt möglich macht. Was ſie aber notwendig macht, das iſt der formale Satz von der (direkten oder indirekten)[2] weſensmäßigen Gegenſeitigkeit und Gegenwertigkeit aller ſittlich relevanten Verhaltungsweiſen, und die entſprechenden materialen Sätze über Weſenszuſammenhänge zwiſchen den Grundarten der ſozialen Akte. Sowohl die Gegenſeitigkeit wie die Gegenwertigkeit gründet ſich durchaus nicht auf die zufällige Realität dieſer Akte, durchaus auch nicht auf die beſonderen Perſonen, die ſie vollziehen, und ebenſowenig auf das Vorhandenſein realer Mechanismen und faktiſchen Übertragungsformen, in denen dieſe Gegenſeitigkeit Realität gewinnt. Sie liegt vielmehr in der idealen Sinneinheit dieſer Akte als Akte des Weſens von Liebe, Achtung, Verſprechen, Befehlen uſw., die Gegenachtung, Gegenliebe, Annehmen, Gehorchen uſw. als ideale Seinskorrelate fordern, um einen ſinneinheitlichen Tatbeſtand überhaupt zu bilden. Induktiv genommen können dieſe und analoge Sätze aus zwei Gründen nicht ſein: Erſtens darum nicht, weil ſie gleichzeitig die Vorausſetzung ſind ſchon für ein mögliches Verſtehen dieſer Akte (alſo auch aller induktiven Unterſuchung ihres faktiſchen Vorkommens) und zweitens darum nicht, weil ſie ja induktiv nicht im entfernteſten ſo wohl gegründet wären, wie es von induktiven Sätzen zu verlangen iſt. Das mögliche Verſtändnis einer Liebe, z. B. eines Aktes der Güte gegen mich, impliziert zum mindeſten das Miterlebnis der im Weſen dieſes Aktes liegenden Forderung nach Gegenliebe, das ſich (ſei es als wirkliche Gegenliebe oder als reale Tendenz zum Vollzug der Gegenliebe, die aus anderen Motiven geſtört wird, ſei es auch nur in einer bloß gefühlsmäßig vorgeſtellten[1] Gegenliebe) ſeeliſch realiſiert. Ich ſage: Das bloße Verſtändnis des Aktes impliziert dies. Wer dies nicht ſieht, der ſieht eben nicht genau auf das Erlebnis hin. Wie immer ich Achtung dem verſagen mag, der mich achtet und deſſen Achtung ich verſtehe, wie immer geſpürter Liebe die Gegenliebe, dem verſtandenen Befehl den Gehorſam, dem Verſprechen die Annahme verweigern mag – ich muß es ihm irgendwie »verſagen« und »verweigern«; nicht aber kann ich den Sinn ſeiner Intention zwar verſtehen und mich gleichwohl ſo verhalten, als wäre überhaupt gar nichts geſchehen. Es mag auch ſein, daß der ſich auf die erlebte Forderung eines Gegenaktes aufbauende Gegenakt von Liebe und Achtung bloße Aktregung bleibt oder vollzogen gleichſam auf eine Leerſtelle trifft, an der kein ihm entſprechender Wert der anderen Perſon zur Gegebenheit kommt. Ich »vermag« dann den Anderen trotz ſeiner Achtung und Liebe nicht zu achten und zu lieben. Dann wird aber auch dieſe Tendenz oder dies Nichtvermögen oder die Nichterfüllung dieſer Gegenintention in einem Fremdwert als etwas Poſitives erlebt. Das beſagt natürlich nicht im entfernteſten, es läge in der Liebe und Achtung ſelbſt eine Intention auf Gegenliebe oder Wiederachtung oder ein hypothetiſcher vorbehaltlicher Aktvollzug des Sinnes: Ich achte dich, liebe dich, wenn du mich liebſt oder achteſt. Gerade dies ſchließt

---

[1] Vgl. zu dem Folgenden meine Ausführungen: »Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle«, Halle 1913, S. 65 u. d. F., »Abhandlungen und Aufſätze«, 2. Aufſatz, S. 217 u. 241–274. Da ich mich möglichſt wenig zu wiederholen wünſche, bitte ich den Leſer, dieſe hier vorausgeſetzten Stellen zu beachten.

[2] »Indirekt« haben vermöge der Gleichurſprünglichkeit von Einzel- und Geſamtperſon im Weſen der einheitlichen endlichen Perſon auch die früher angeführten Eigenakte (Selbſtliebe, Selbſtvervollkommnung, Selbſtbeglückung uſw.) dieſe weſensmäßige Gegenſeitigkeit und Gegenwertigkeit, wie anderſeits auch alle ſozialen Akte »indirekt« einen Weſensbezug auf Selbſtheiligung und Selbſtverderbung (in letzter Linie) haben – ohne daß in beiden Fällen eine Intention auf Gemeinſchaft bzw. auf das eigene Selbſt vorliegen muß und darf.

---

1) Über die ſog. Gefühlsvorſtellung war ſchon geſprochen.

echte Liebe und Achtung der Perſon ſogar evident aus, und das Sehen ſolcher Intention anderſeits vernichtet ſogar das Forderungserlebnis der Gegenliebe und -achtung. Nur im Sinn der Liebe als Liebe, nicht in ſubjektiven Abſichten und Wünſchen (die ſie in x und y begleiten mögen) liegt die Forderung der Gegenliebe und im bloßen Verſtehen dieſes Sinnes eine Aktregung der Gegenliebe, ohne die nicht einmal das Erlebnismaterial zu ſolchem Verſtehen der Liebe gegeben wäre. Analoges gilt natürlich auch für die korrelaten negativen Akte von Haß und Mißachtung, wo ſolche vorliegen. Schon dieſer Tatbeſtand aber begründet eine Mitverantwortlichkeit eines jeden (ſonſt variablen) Trägers ſolchen Aktes für die ſittlichen Werte und Unwerte der Akte der (ſonſt variablen) Träger der Gegenakte. Wer liebt, realiſiert nicht nur einen poſitiven Aktwert an ſich ſelbſt, ſondern ceteris paribus auch einen ſolchen Aktwert an ſeinem Gegenüber. Auch Gegenliebe trüge ja als Liebe den poſitiven Aktwert der Liebe.[1] Wer einen ideal geſollten, der Liebenswürdigkeit der Perſon entſprechenden Liebesakt aber unterläßt, trägt auch für den negativen Wert, der im Nichtſein des poſitiven Wertes[2] der Gegenliebe liegt, die Mitverantwortung – nicht alſo nur die Selbſtverantwortung für die Unterlaſſung ſeines Aktes. Dazu aber tritt noch ein anderes: ein gleichfalls ſchon hervorgehobener Satz, der dem Solidaritätsprinzip erſt die ganze Fülle ſeiner Ausdehnung verleiht. Da die geiſtige Perſon als konkretes Aktzentrum aller ihrer Aktvollzüge zu dieſen Akten ſich nicht wie eine unveränderliche Subſtanz zu ihren wechſelnden Eigenſchaften oder Tätigkeiten, aber auch nicht wie ein Kollektivum zu ſeinen Gliedern oder ein Ganzes zu ſeinen ſummierbaren Teilen verhält, ſondern wie ein Konkretes zu Abſtraktem[3]; da die ganze Perſon in jedem ihrer Akte iſt und lebt, ohne doch in einem oder ihrer Summe aufzugehen, ſo gibt es keinen Akt, deſſen Vollzug nicht auch den Seins-gehalt der Perſon ſelbſt wandelte, und keinen Aktwert, der nicht ihren Perſonwert ſteigerte oder verminderte, erhöhte oder erniedrigte, poſitiv oder negativ fortbeſtimmte. In jedem ſittlich poſitivwertigen Einzelakte ſteigert ſich das Können für Akte der betreffenden Art oder wächſt das, was wir die Tugend der Perſon nannten (und von Gewöhnung und Übung der zu der betr. Tugend gehörigen Handlungen gar ſehr unterſchieden), d. h. die erlebte Macht für das geſollte Gute. Und hierdurch vermittelt, greift jeder ſittlich relevante Akt auf das Sein und den Wert der Perſon ſelbſt wandelnd zurück. Das aber beſagt für unſere Frage, daß es nicht in *zufälligen* Urſachen und Umſtänden, ſondern im *Weſen* der Sache liegt, daß der in der Gegenliebe des B zu A ſteckende Tugendwert reſp. der Steigerungswert ſeines Perſonwertes nicht nur für A, ſondern auch für beliebige *Perſonen* C D E . . . X beſteht und fruchtbar werden kann und daß A auch dafür, daß *dieſes* ſei oder unterbleibe, urſprüngliche Mitverantwortung trägt; und dies ganz abgeſehen von den zufälligen Urſachen, die B dem C, D, E . . . X in Raum und Zeit entgegenführen. Der in der Gegenliebe liebreicher reſp. im Gegenhaß haßerfüllter Gewordene wird es ceteris paribus auch für alle *möglichen* »Anderen« – und dies nach Weſensgeſetzen – nicht nach Regeln der Erfahrungsaſſoziation.[1]

---

[1] Wenn auch als reaktiver Akt keinen gleich hohen wie der ſpontane Akt. S. die Wertrangordnung in Teil I.

[2] S. die formalen Axiomen in Teil I.

[3] S. früher Geſagtes.

Wird das *Verhältnis* dieſer Idee der höchſten Form ſozialer Einheit als der Idee eines ſolidariſchen Liebesreiches von individuellen ſelbſtändigen geiſtigen Einzelperſonen in einer Vielheit von ebenſolchen Geſamtperſonen (der Geſamtperſonen untereinander ſowie der Einzelperſon und Geſamtperſon überhaupt aber allein in Gott) zu den Ideen der Lebensgemeinſchaft und Geſellſchaft betrachtet, ſo ergibt ſich, daß Lebensgemeinſchaft wie Geſellſchaft als Weſensformen ſozialer Einheit *beide* dieſer höchſten Weſensform *untergeordnet* und zum Dienſte für ſie und ihr Erſcheinen beſtimmt ſind — und zwar in verſchiedener Weiſe. Sowenig dieſe Idee einer höchſten Form von Sozialeinheit eine bloße »Syntheſe« von Lebensgemeinſchaft und Geſellſchaft darſtellt, ſind doch *beider* Weſensmerkmale in ihr mitgegeben: Selbſtändige, individuale Perſon wie in der Geſellſchaft; Solidarität und reale Geſamteinheit wie in der Gemeinſchaft. Eben darum wird man bei der Frage, was die geſellſchaftliche und was die lebensgemeinſchaftliche Form für die Erreichung des höchſten ſittlichen Ideals überhaupt bedeute und dafür leiſte, *beiden* Formen nur gerecht werden können, wenn man nicht *eine* von beiden an der anderen als der vermeintlich höchſten, ſondern *beide* an jener eigenartigen faktiſch höchſten Form mißt. In welche Irrungen das erſte Verfahren führt, ließe ſich leicht an den philoſophiſchen, ethiſchen und ſoziologiſchen Strömungen zeigen, welche die letzten zwei Jahrhunderte beherrſcht haben. Vom Standort der Geſellſchaft als vermeintlich höchſter Einheitsperſon aus, — ein Standort, den faſt die geſamte Philoſophie des 18. Jahrhunderts und Kant, den auch die Poſitiviſten, z. B. D. Hume, Comte und Spencer, bewußt oder weniger bewußt einnehmen, — erſcheint die Lebensgemeinſchaft (und das zu ihr gehörige Ethos) nur als eine *primitivere* Entwickelungsform der Geſellſchaft, nicht als eine *dauernde* Weſensart der Menſchenverknüpfung, in der ſich Weſenswerte eines beſtimmten Ranges ſozial darſtellen und allein darſtellen *können*. Die Eigenart der Gemeinſchaft als einer *Weſensart* ſozialer Einheit wird hier überhaupt nicht erfaßt und ein bald bewußt geſchloſſener, bald — wie z. B. bei D. Hume — ein ſich automatiſch herſtellender Kontrakt ſoll ebenſowohl den Urſprung (d. h. die Entſtehungs*form*, nicht die poſitive hiſtoriſche Entſtehung) aller ſozialen Geiſtesgebilde (Staat, wirtſchaftliche Kooperation, Kirche, Recht, Sitte, Mythos, Sprache uſw.) begreiflich machen als die Vorſtellung, »als ob« die vorhandenen Gebilde dieſer Art vertraglich entſprangen, einen *Maßſtab* zur Beurteilung ihrer rechten Ordnung und ihrer Fortbildung bilden ſoll.[1] Wird dagegen die lebensgemeinſchaftliche Daſeinsform menſch-

---

[1] In dem Buche über Sympathiegefühle habe ich außerdem gezeigt, daß weder der geiſtige Liebesakt ſelbſt noch die echten Liebes*arten* ein genetiſches Produkt von Triebimpulſen oder empiriſch zufälligen Gefühlszuſtänden ſind, die Triebimpulſe vielmehr nur eine *auswählende* Bedeutung für die zufälligen realen Objekte beſitzen, welche zum faktiſchen Gegenſtand der Liebe reſp. der Liebesart werden; daß demgemäß auch die reale Geſchichte, in der eine allmähliche Erweiterung und Ausdehnung des Objektenkreiſes der Liebe und ihrer Arten erfolgt (Familie, Stamm, Volk, Nation uſw.), nur urſprüngliche Zielintentionen »erfüllt«, die nicht aus ihr als realer Geſchichte erwuchſen. Das Erſte hat für das Solidaritätsprinzip zur Folge, daß nicht nur der *an ſich* ſchlechte Haßakt, ſondern auch das *Fehlen* des Liebesaktes Mitverantwortlichkeit für alles Böſe beſtimmt, was überhaupt geſchieht – und dies *vor* jeder empiriſchen Nachweiſung auch nur der Möglichkeit einer faktiſchen und indirekten Mitwirkung bei ſeiner Realiſation. Wohl aber werden dieſe Grundſätze gleichzeitig Maximen, die uns zur Pflicht machen, immer neu zu *ſuchen*, was in der Welt an Böſem *nicht* hätte ſein und geſchehen können, wenn *wir* uns nur anders verhalten hätten. Das Zweite hat für das Solidaritätsprinzip die wichtige Folge, daß ſein Sinn und ſeine Geltung nicht durch die Geſchichte und den Wechſel der Gemeinſchaften in faktiſcher Berührung irgendwie *erzeugt* wird, ſondern nur in ihr – fragmentariſch – *erfüllt*, das Prinzip ſelbſt aber ein ſittliches Apriori *aller möglichen Geſchichte und möglichen Gemeinſchaft iſt.*

---

1) Wie die jene Philoſophie meiſt beherrſchende Lehre von einer punktuellen (dem Atom) nachgebildeten Seelenſubſtanz der Einzelperſon ſowie die eng dazu gehörige Lehre vom Analogieſchluß als Grund für die Realſetzung fremder Perſonen dieſes Ideengefüge letztlich *trägt*, habe ich in dem Anhang meines Buches über Sympathiegefühle gezeigt. Die Lehre von ausſchließlicher Selbſtverantwortlichkeit in der Ethik, die Auflöſung der Kirchenidee als Form eines (hiſtoriſch wie gleichzeitig) *ſolidariſchen* Weges zu Gott,

licher Verknüpfung ſamt *ihrem* Ethos zur »höchſten« und dem Urſprung nach grundlegenden gemacht, wie es in den Lehren der alten und neuen Romantik (»hiſtoriſche« Schulen der Geiſteswiſſenſchaften) in vielfachſter Form geſchah, ſo erſcheint die *Geſellſchaft* ebenſowenig als dauernde Weſensform einer möglichen Sozialeinheit, in der ſich Weſenswerte eines beſtimmten Ranges darſtellen und allein darſtellen können, wie im erſten Falle die Lebensgemeinſchaft. Sie erſcheint dann als bloße *Zerſetzungserſcheinung*, alſo wiederum als ein bloßes *hiſtoriſches* Werdensſtadium der Lebensgemeinſchaft. Und das *wäre* auch in der Tat die Form geſellſchaftlichen Daſeins und ſeines Ethos, *wenn* dieſe Vorausſetzung richtig wäre. Es herrſcht hier eine *genaue* Analogie mit dem Wertverhältnis, das ich anderwärts zwiſchen vitalem Organgut, mechaniſchem Werkzeugsgut und Kulturgut (in letzter Linie Heilsgut) aufwies.[1] Gemeſſen am vitalen Organgut (das auf das des Werkzeugsgutes ebenſowenig zurückzuführen iſt, wie Leben auf Mechanismus), erſcheint das Werkzeugsgut nur als elendes Surrogat und gleichzeitig als Folge einer *Fixierung* der Lebensentfaltung, reſp. der Unterordnung der Entfaltungswerte unter die Erhaltungswerte – alſo als Übel. Im Verhältnis zum Kulturgut dagegen iſt das Werkzeugsgut als Entlaſtungs- und Befreiungsmittel des Geiſtes und der individuellen Perſon für die ihnen immanenten Zielrichtungen ein Gut *poſitiven* Wertes. Ganz genau analog iſt Geſellſchaft und ihr Ethos vom Standort der Lebensgemeinſchaft und deren Ethos aus eine bloße *Zerſetzungs*erſcheinung negativen Wertes, wogegen ſie ſich als *Weſensmitfundament* einer möglichen geiſtigen Perſongemeinſchaft in einer Geſamtperſon als unumgängliche Weſensbedingung und darum als *poſitiver* ſozialer Weſenswert darſtellt. Darum gehen die romantiſche Richtung und jene des Rationalismus (und »Liberalismus«) des 18. Jahrhunderts *gleichmäßig* in die Irre. Ihr beiderſeitiger Irrtum hat hierbei vorwiegend zwei *gemeinſame* Beſtandteile: Das Überſehen der

---

zugunſten eines primären Grundverhältniſſes »jeder Seele zu ihrem Gott«, die Idealbildung eines »ewigen Friedens« auf Grund von Staatsverträgen (Friedensethos iſt vorwiegend Geſellſchaftsethos, Kriegsethos iſt vorwiegend Gemeinſchaftsethos), die pädagogiſche einſeitige Intellektualbildung durch »Aufklärung« der Individuen, das wirtſchaftliche Syſtem freier Konkurrenz und noch vieles andere dieſer Art ſind ſtrenge *Folgen* dieſer falſchen Prinzipien.

[1] S. in »Abhandlungen und Aufſätze« »Über die Idee des Menſchen«, I. Teil, S. 345 u. d. F. Meine Darſtellung desſelben Punktes in dem Reſſentimentaufſatz im Kapitel »Organ und Werkzeug« erſcheint hingegen darum als einſeitig, da das Kulturgut nicht herangezogen iſt.

höchſten Form möglicher ſozialer Einheit und damit des ſchließlichen Unterordnungs- und Mittelcharakters aller übrigen Formen für ſie; die falſche Meinung alſo, es handle ſich bei Lebensgemeinſchaft und Geſellſchaft um bloß graduell verſchiedene Entfaltungsſtadien zufälliger hiſtoriſcher Natur und nicht um weſensverſchiedene notwendige Dauerformen aller möglichen ſozialen Verknüpfung überhaupt, die in jeder Art realkonkreter Sozialeinheit der Menſchheit als Momente zu unterſcheiden ſind.[1] Faktiſch iſt aller hiſtoriſch tatſächlichen Entwickelung aber durch dieſe Weſenheiten ſozialer Einheit und durch ihr Weſensverhältnis eine ſtrenge Grenze geſetzt. Nicht aus dieſer »Entwickelung« werden ſie geboren, ſondern nach ihnen und in ihrem Rahmen findet alle Entwickelung ſtatt. Was hier hiſtoriſch variabel iſt, das iſt immer nur der beſondere Inhalt von Maſſe, Geſellſchaft, Gemeinſchaft, Geſamtperſon, die Bindung dieſer Formen an faktiſche Gruppen und deren wechſelnde Größen, ihre Beſchaffenheit, ihr Menſchenmaterial, die beſonderen je herrſchenden Vorſtellungen von ihnen, der Hindurchgang eines poſitiven geſchichtlichen Gebildes, z. B. des Chriſtentums, der europäiſchen Wirtſchaftsweiſen durch dieſe Formen. Sie ſelbſt aber entſprechen der Idee der Sozialeinheit eines ſinnlich-leiblich-geiſtigen Weſens überhaupt mit ſeinesgleichen, für die ſelbſt die faktiſche Menſchennatur nur einen »beſondern Fall« ausmacht. Auch nicht eine Art der realen Entwickelung hat zwiſchen dieſen Formen ſtattgefunden, als wäre der Menſch etwa zuerſt in Maſſen- reſp. Herdenform, dann in Gemeinſchaftsform, dann in Geſellſchaftsform, ſchließlich in Perſongemeinſchaftsform eingetreten.[2] Vielmehr waren in irgendeinem Maße alle dieſe Formen und das ihnen entſprechende Ethos überall und immer gleichzeitig in verſchiedenen Vermiſchungen vorhanden und nur das läßt ſich als ein Geſetz nicht der Folge, wohl aber der Ordnung in den Stadien der Folge behaupten: Daß irgendwelche poſitiv beſtimmten geſchichtlichen Geſamtgebilde ceteris paribus die Tendenz aufweiſen, dieſe Formen in der Richtung vorwiegenden Maſſen- (Herden-)daſeins, Lebensgemeinſchafts-, Geſellſchafts- und Perſongemeinſchaftsdaſeins zu durchlaufen. Analog würde ſich auch jede konkrethiſtoriſche Gruppengeſinnung aus den idealtypiſchen

---

1) Auch die Verbindungsform der Maſſe bildet in jeder faktiſchen Sozialeinheit ein in irgendeinem Maße mitauftretendes Moment.

2) Etwa ſo wie es uns H. Spencer in ſeiner Soziologie — mit Ausſchluß der letzten unſerer Formen, die ihm unbekannt iſt — vorphantaſiert.

Formen des ethosloſen unverantwortlichen Maſſenverhaltens, des Gemeinſchafts-, Geſellſchafts- und Perſongemeinſchaftsethos gemiſcht aufweiſen laſſen. D. h. die beſondere Bezogenheit auf Güter von der Wertart der Wohlfahrt und des Edlen (den poſitiven Werten der Lebensgemeinſchaft), auf Güter des Angenehmen und Nützlichen (den poſitiven Werten der Geſellſchaft als Geſelligkeit und Ziviliſationsgeſellſchaft), auf Güter von der Wertart der geiſtigen Werte und des Heiligen (den poſitiven Werten der Perſongemeinſchaft in ihren zwei Grundformen der Kultur- und der religiöſen Gemeinſchaft) war überall und immer in irgendeinem Maße und irgendeiner Ordnung vorhanden. Was wechſelt, ſind nur die realen Subjekte dieſer Bezogenheit, die Kleinheit und Größe der Gruppen, die dieſe Gemeinſchaftsformen erfüllen, die Güterwelten, in denen ſich dieſe Wertarten darſtellen, die Organiſation der Gruppengemeinſchaften uſw.

Stehen die Formen von Lebensgemeinſchaft und Geſellſchaft in letzter Linie beiderſeits im Dienſte der geiſtigen Perſongemeinſchaft, ſo gilt dies auch für jene Verſchiedenheit des Ethos dieſer Formen, die Herbert Spencer als das vorwiegend kriegeriſche (Status) und vorwiegend friedliche (Kontrakt) bezeichnete; von denen nach ſeinen Grundannahmen das erſtere vor dem letzteren zuſehends verſchwinden müßte. Nach unſerer Annahme, nach der die von Spencer angenommene Richtung der Entwickelung von Status (Gemeinſchaft) zu Kontrakt (Geſellſchaft) nicht beſteht, da beide Formen (und zwar im Dienſte der dritten) gleichweſentliche Momente jeder faktiſchen ſozialen Einheitsgliederung der Menſchheit ſind, haben wir zu allen Zeiten eine eigentümliche Miſchung dieſer beiden Formen des Ethos in der Menſchheit und eine rhythmiſche Abwechſlung der Zuſtände von Krieg und Frieden, in denen ſie ſich vornehmlich und am reinſten ausdrücken, zu erwarten.

Nur ſo viel iſt wahr an Spencers Konſtruktion, daß das Ethos der weſteuropäiſchen Neuzeit gegenüber jenem des Mittelalters und anderen gleichzeitigen Kulturkreiſen auf allen beſonderen Wertgebieten (Religion, Staat, Wirtſchaft uſw.) ein vorwiegend geſellſchaftliches Ethos war. Aber ebenſo ſicher iſt, daß weithin ſichtbare Spuren dafür vorhanden ſind, daß im Erleben wie in der Theorie das dieſem Ethos widerſtreitende Prinzip der Solidarität auf dem Boden, welche dieſe vorwiegend geſellſchaftliche Periode vorbereitet hat, ſowohl im Verhältnis der Einzelperſonen zueinander in der Geſamtperſon als im Verhältnis der Geſamtperſonen zueinander in ſie umfaſſenden Geſamtperſonen neue Realität gewinnt.[1] Dieſen Spuren empiriſch nachzugehen iſt nicht dieſes Ortes. Nur dies würden wir für eine ebenſo tiefe Irrung wie jene Herbert Spencers halten, wenn man von dem Neuen, das ſich hier bildet, eine einfache Rückkehr zu vorwiegendem Ethos der Lebensgemeinſchaft erwarten würde. Ich hatte gezeigt, daß die Darſtellung des in der objektiven Wertordnung verankerten einen ſittlichen Geſamtideals der Menſchheit nicht nur verſchiedene Ethosformen erlaubt, ſondern notwendig fordert, und daß dieſe Verſchiedenheit ſich ſowohl in der Dimenſion der Gleichzeitigkeit (als verſchiedene Ethosarten der Völker, Nationen, Kulturkreiſe), als in jener der Folge (als verſchiedene Ethosformen des ſog. Zeitgeiſtes) ausdrücken müſſe. Dann darf es uns vielleicht auch hier verſtattet ſein, anzunehmen, daß in jener Erſcheinung eines vorwiegenden geſellſchaftlichen Ethos innerhalb der weſteuropäiſchen Neuzeit nicht ein Kurvenſtück zu ſehen iſt, das man nach dem ihm einwohnenden Richtungsgeſetz in der Art Spencers beliebig und für die ganze Menſchheit gültig verlängern dürfte, ſondern nur eine beſondere Vorzugsrichtung der Entfaltung, die ein (verhältnismäßig kleiner) Teil der Menſchheit im Gegenſatz zu dem übrigen Teil der Menſchheit und zu anderen hiſtoriſchen Perioden des vorwiegenden Ethos der Lebensgemeinſchaft zeitweiſe genommen hat: Erſcheinungen einer Art von welthiſtoriſcher Teilung der ſittlichen Geſamtarbeit des Menſchengeſchlechts, deren ſchließliches Ergebnis ein Eigenartiges und Größeres ſein wird als alles, was ſterbliche Augen bisher geſehen haben. —

Wir hatten die Realität einer Gemeinſchaft überhaupt von jener einer Geſamtperſon genau unterſchieden. Was aber ſind die allgemeinſten Merkmale, die eine Geſamtperſon von anderen Arten der unperſonhaften Gemeinſchaftsrealität ſcheidet? Es ſind die Merkmale, daß ſie primär Einheit eines geiſtigen Aktzentrums iſt, nicht eine ſolche primär des Ortes (Territorium) oder der Zeit (Tradition) oder der Abſtammung (Blut), nicht auch eine ſolche eines Geſamtzweckes, deſſen Setzung ein ſo geartetes Aktzentrum mit Sonderwerten und -zielen immer ſchon als exiſtent vorausſetzt und überhaupt keine Geſamtrealität beſtimmt; daß ſie zweitens aber — um Geſamtperſon zu ſein — auf Güter von der Natur aller modalen Grundarten von Werten, nicht alſo nur auf Güter einer Art unter

---

1) Für die Arbeiterbewegung vgl. Eduard Bernſtein »Die moderne Arbeiterbewegung« (Sammlung »Die Geſellſchaft«). Der Beweis für dieſen, die faktiſchen Tendenzen unſerer Epoche betreffenden Satz, gehört in anderen Zuſammenhang.

ihnen in irgendwelcher, ihrer Individualität gemäßen Ordnung hin gerichtet iſt. Es gehört alſo zur Geſamt*perſon*, daß ſie allen partikularen, d. h. nur auf *eine* Wertart gerichteten ſozialen Einheiten, ſowohl ſolchen der Geſellſchaft als der Lebensgemeinſchaft gegenüber jene Selbſtändigkeit des Seins und jene Überordnung des Wollens beſitzt, die *Souveränität* genannt wird. Nur inſofern ſie in dieſem Sinne ſouverän iſt, iſt ſie eine echte Perſon mit einer eigentümlichen *Geſamt-Wertewelt* und deren eigentümlicher Abſtufung. Keineswegs aber ſchließt dieſe Souveränität der Geſamtperſon ein, daß ſie »nur Gott« verantwortlich ſei, oder daß die in der Souveränität liegenden Merkmale freier und autonomer Exiſtenz und Willensbeſtimmung gegenüber ſozialen Einheiten von der Art der partikularen, ihr auch gegenüber allen anderen echten Geſamtperſonen zukäme. Da jede Geſamtperſon vielmehr ihrem Weſen nach immer *auch* Glied iſt einer, mehrere Geſamtperſonen umfaſſenden Geſamtperſon, iſt ſie vielmehr ſtets für dieſe anderen Geſamtperſonen *mit*verantwortlich. Souveränität beſitzt ſie (von den partikularen Sozialeinheiten abgeſehen) nicht einmal gegenüber Geſamtperſonen ein und derſelben Gliedſchaftsart — *für* die ſie mitverantwortlich iſt —, geſchweige gegenüber ſie umfaſſenden Geſamtperſonen, für die ſie *mit*verantwortlich und *vor* denen ſie außerdem noch verantwortlich iſt.[1] Wieweit ſie auch vor einem *Gerichtshofe* zur Rechenſchaft gezogen werden kann, iſt hierbei natürlich ganz gleichgültig, da nicht einmal die rechtliche, geſchweige die ſittliche Verantwortlichkeit vom Daſein eines ſolchen irgendwie abhängt.

Iſt inſofern und *nur* inſofern jede Geſamtperſon ſouverän, ſo iſt das, *worüber* ſie ſouverän iſt, jederzeit eine oder mehrere *Lebensgemeinſchaften* und eine oder mehrere geſellſchaftliche Einheiten. Die Lebensgemeinſchaft verhält ſich zu ihr prinzipiell in derſelben Weiſe, wie ſich der Leib zur Einzelperſon verhält, und kann geradezu der *Geſamtleib* der Geſamtperſon heißen. Wie immer ſolcher Leib einer Geſamtperſon in ſich gegliedert ſei, — niemals gelangen wir im Vorgehen zu ſeiner einfachſten Einheit auf den Einzelnen.[1] Der Einzelne (und irgendwelche Gruppeneinheiten von Einzelnen) ſind vielmehr ſtets Elemente der Geſellſchaft, der das Merkmal einer Geſamtrealität überhaupt fehlt. Geſellſchaft iſt immer erſt durch die Vermittlung der Lebensgemeinſchaften (und ihrer Sonderorganiſationen), denen ihre Elemente angehören, der Geſamtperſon unterworfen und nicht in unmittelbarer direkter Weiſe. Ihre »Zwecke« und »Intereſſen« ſind dem Wachstum und der Wohlfahrt, den Entwickelungs- und Erhaltungswerten der Lebensgemeinſchaften, denen ihre Elemente angehören, zunächſt ganz unabhängig von der Geſamtperſon untergeordnet. Die Aufgabe der Geſamtperſon beginnt prinzipiell erſt da, wo es ſich darum handelt, die Wachstums- und Wohlfahrtswerte der beſonderen ihr unterſtehenden Lebensgemeinſchaften in der Idee eines Geſamtwachstums und einer Geſamtwohlfahrt (als denen »ihres« Leibes) auszugleichen.[2]

---

[1] Der unſerem Begriffe entgegengeſetzte Begriff der Souveränität, der — zuerſt auf den Staat angewandt — eine Verantwortlichkeit des »ſouveränen Subjekts« »nur vor Gott« behauptet (entſprechend auch dem Worte Bismarcks »Wir Deutſche fürchten Gott und ſonſt nichts auf der Welt«) oder jede »Verantwortung« darum leugnet, da er ſogar, was gut und böſe, heilig, unheilig uſw. ſei, erſt durch Setzung des ſouveränen Subjekts »erſchaffen« ſein läßt (Thomas Hobbes), iſt durch Johannes Bodinus zuerſt formuliert, dann von Thomas Hobbes aufs äußerſte geſteigert worden. Er ſtellt, wie unſer Zuſammenhang leicht ergibt, nur die Anwendung eines ausſchließlich geſellſchaftlichen Ethos auf die Geſamtperſon (hier des Staates) dar.

Unter den Weſensmerkmalen einer Geſamtperſon haben wir alſo gefunden, daß ſie — ſelbſt ein konkretes geiſtiges Aktzentrum — ebenſo Güter aller Wertarten wie faktiſche Sozialeinheiten aller Weſensformen von ſozialer Einheit umfaſſen müſſe. Hieraus folgt indes nicht, daß es nur eine Art von Geſamtperſonen geben könne. Nur dies iſt damit geſagt, daß dem Range nach übervitale Geſamtwerte unter den Sozialeinheiten überhaupt erſt der Geſamtperſon, alſo weder der Geſellſchaft noch der Lebensgemeinſchaft zugeordnet ſind und daß die Geſamtperſon in irgendeiner Weiſe auf alle Wertarten gerichtet und ein eigentümliches Bewußtſein von ihnen und eine Rückſicht auf ſie beſitzen müſſe. Welche Werte aber vorzüglich einer Art von Geſamtperſon zu verwirklichen übertragen ſei, iſt damit noch nicht entſchieden. Dieſes letztere aber begründet eine noch mögliche Weſensdifferenzierung in der Idee der Geſamtperſon. Nicht ohne weiteres kann unter den geiſtigen Werten das Recht ſolche Differenzierung begründen, da eine rechtliche Ordnung für alle äußeren Handlungen und alle Güterverteilung, welcher materialen Wertart ſie auch angehören, beſteht und beſtehen ſoll. Alle Geſamtperſonen und -perſonarten können daher prinzipiell Setzer und Verwalter einer poſitiven Rechtsordnung werden, die aber — ſoll ſie auch gerecht ſein — den Weſensſätzen, die alles mögliche Recht fundieren, zu genügen

---

1) Welches dieſe elementare Einheit ſei — Familie oder Ehe —, ſei hier nicht entſchieden.

2) Dieſer Satz begründet ein allgemeines Prinzip der Selbſtverwaltung der Lebensgemeinſchaften über die in ihrem Raume befindlichen geſellſchaftlichen Intereſſengegenſätze — wie hier nicht näher zu zeigen iſt.

hat.[1] Wohl aber entſprechen den früher geſchiedenen geiſtigen Kulturwerten in ihrer beſonderen Abart als *Geſamt*werten und der Wert des Heiligen als *Geſamt*heil als zu realiſierenden Grundwerten zunächſt *zwei* verſchiedene Arten von Geſamtperſonen: Den erſteren die *Kulturgeſamtperſon*, die de facto *Nation* und *Kulturkreis* ſein kann, dem letzteren die Geſamtperſon der *Kirche*. Nur dieſe beiden Arten von Geſamtperſonen dürfen *reine* geiſtige Geſamtperſonen heißen. Nicht darf ſo heißen der Staat. Er ſtellt ſchon darum keine konkrete vollkommene Perſon dar, da er, obzwar eine Geſamtrealität *geiſtiger* Natur, nicht *alle* Weſensarten geiſtiger Akte ausübt, ſondern rein für ſich betrachtet, ausſchließlich ein höchſtes Zentrum des geiſtigen Geſamt*willens*, und zwar des *Herrſchafts*willens über eine natürliche Lebensgemeinſchaft (Volk) oder eine Mehrheit ſolcher iſt. Die Werte, auf die dieſer Herrſchaftswille gerichtet iſt, ſind:

1. Setzung und Verwirklichung einer poſitiven Rechtsordnung für die ihm unterſtehenden Lebensgemeinſchaften (Geſetzgebung und Rechtſprechung),

2. Beförderung, Ordnung und Lenkung des natürlichen intenſiven und extenſiven Wachstums der Lebensgemeinſchaften und der Lebensgüterproduktion der Gemeinſchaften, über die er herrſcht (Realiſierung der »Entwickelungswerte«), alſo des extenſiven Wachstums durch eine militäriſche Organiſation, des intenſiven Wachstums an erſter Stelle durch qualitative und quantitative Bevölkerungs- und Geſundheitspolitik,

3. Erhaltung und Förderung der Geſamt*wohlfahrt* der Gemeinſchaft nach außen und innen (»Verteidigung« der Gemeinſchaften gegen Angriffe und Verwaltung).[2]

---

1) Daß der Staat *einzige* Quelle des poſitiven Rechtes ſei, daß alles Recht zur Geſetzgebung durch Korporationen, durch die Kirche uſw. vom Staate erſt als *verliehen* aufgefaßt werden müßten, iſt ein bloßer *Partei*grundſatz, dem weder philoſophiſch noch hiſtoriſch irgendwelche Bedeutung zukommt.

2) Eine poſitive Aufgabe, »Kultur« zu realiſieren, können wir dem Staate ſeinem Weſen nach *nicht* zubilligen. Was er z. B. in dem von ihm organiſierten Schul- und Erziehungsweſen (dem niederen und höheren) zu leiſten hat, läßt ſich zum Teil unter die Aufgabe der Rechtsſetzung für *alle* Betätigungsrichtungen der ihm unterſtehenden Gemeinſchaften bringen, zum Teil unter die Aufgabe der Erhaltung und Förderung der Geſamt*wohlfahrt*. In bezug auf die geiſtige Kultur im ſtrengen Sinne hat der Staat nur die *negative* Aufgabe, die Bedingungen ihrer Möglichkeit zu erhalten und kultur*feindliche* Kräfte nach innen und außen abzuwehren. Die kultur*ſchaffenden* Kräfte liegen in der Nation und im Einzelnen, nicht im Staate.

Unter dieſen drei Güterarten, die ſich auf Rechtswert, Machtwert und Wohlfahrtswert zurückführen laſſen, ſind nur die Rechtswerte rein geiſtiger Natur, die zwei übrigen Grundwerte aber vitaler Natur. Auch in der Ordnung der Realiſierung der den letzteren entſprechenden Güterwelten bleibt der Staat natürlich ein geiſtiges Willensſubjekt, das an ſich ſelbſt Wert hat. Aber das Ethos, nach dem er alle dieſe ihm zukommenden Grundaufgaben erfüllt, ſtammt urſprünglich nicht aus ihm ſelbſt, ſondern aus den hinter und in gewiſſem Sinne über ihm ſtehenden geiſtigen Geſamtperſonen, unmittelbar aus der hinter ihm ſtehenden Kulturperſönlichkeit der Nation reſp. des Kulturkreiſes, dem er angehört, mittelbar aus der Geſamtperſon der religiöskirchlichen Einheit. Nur im Falle, wo Nation und Staat ſo zur Deckung kommen, daß die Nation es iſt, die dem Staate (nicht wie in der ſog. Staatsnation der Staat der Nation) die weſentliche Einheit und Abgrenzung gibt, entſpringt die Idee einer vollkommenen[1] geiſtigen Geſamtperſon – die Idee des Nationalſtaates, die, obzwar nirgends voll realiſiert und nicht der Erfahrung entnommen, doch einen Maßſtab für alles in dieſer Richtung Vorhandene bildet.

Im Unterſchiede von der Nation iſt das Volk noch an erſter Stelle oder vorwiegend eine reale Lebensgemeinſchaft. Im Verhältnis zum Volke iſt daher der Staat als eine geiſtige Geſamtrealität ein an Wert überragendes Gebilde. Der Staat iſt alſo keineswegs das »organiſierte Volk« (Paulſen), ſondern ein höchſter realer organiſierender Herrſchaftswille über ein Volk oder eine Mehrheit von Völkern.[2] So ſteht er in gewiſſem Sinne dem Range nach an Wert über dem Volk, aber unter der Nation[3].[4]; das erſtere als Geiſtesgebilde, das letztere als bloße Einheit eines Herrſchaftswillens. Wir dürfen dies zuſammenfaſſend ſagen, es ſei der Staat zwar ein perſonartiges reales geiſtiges Geſamtſubjekt ſouveräner Willensherrſchaft über eine Lebensgemeinſchaft, er ſei aber weder eine »vollkommene« geiſtige Geſamtperſon noch eine »rein« geiſtige Geſamtperſon. Er iſt »unvollkommene« Perſon ebenſo wie die bloße Kulturgeſamtperſon (im Unterſchiede zum Nationalſtaat) und er iſt gleichzeitig eine geiſtig-vital gemiſchte perſonartige Realität.

---

[1] Vollkommen nenne ich dieſe perſonale Einheit im Gegenſatz ſowohl zum Staate, der an ſich kein Kulturſubjekt iſt, wie zur Nation, die an ſich kein Subjekt eines realen Geſamtwillens iſt.

[2] Daß das Wort »Volk« einmal zur Bezeichnung der Ungebildeten und der unteren Klaſſen gebraucht wird (»Ein Mann aus dem Volke«, »Volkskunſt« uſw.), dann aber im Sinne »das bayeriſche Volk« uſw. iſt kein purer Zufall. Die Volkseinheit im letzteren Sinne iſt im Unterſchiede zur nationalen Einheit, die zunächſt auf der Minorität der Gebildeten ruht, eben auch weſentlich von der Volkseinheit im zweiten Sinne beſtimmt.

[3] Im Unterſchiede zur Nation, die in einer ſpezifiſchen Kulturidee letzte Einheit hat, iſt »Nationalität« nur eine vorwiegende Gemeinſchaft der natürlichen Sprache, die als ſolche noch keine ſpezifiſche Kultureinheit bedingt, aber auch nicht wie das Volk eine vorwiegende Lebensgemeinſchaft darſtellt.

[4] Darum hat nur die Nation das ſittliche Recht, die Staatsverfaſſung, hinausgehend über diejenigen Änderungen ihrer Beſtandteile, die ihre Grundſätze ſelbſt vorſehend regeln, zu ändern, d.h. das ſittliche Recht auf Revolution.

Vom Staate ſcheidet ſich die Kirche an erſter Stelle dadurch, daß ſie auf die Realiſierung eines anderen Grundwertes bezogen iſt, nämlich den des Geſamtheiles, auf alle anderen Wertarten aber nur ſo weit, als (gemäß ihrem variablen poſitiven Glaubens- und Lehrinhalt) die Realiſierung dieſer Wertarten die Verwirklichung des Geſamtheiles bedingt. An dieſem von dem Heil Aller wohl unterſchiedenen Geſamtheil in einem Liebesreich aller endlichen Perſonen überhaupt nimmt aber der Menſch nicht an erſter Stelle teil als Glied einer Lebensgemeinſchaft (Familie, Stamm, Volk uſw.), auch nicht als Element einer Geſellſchaft, ſondern als rein geiſtige Individualperſon ſchlechthin, die dann noch Einzelperſon und Geſamtperſon ſein kann. »Verlaſſe Vater und Mutter und folge mir nach«, heißt darum hier die Weiſung – ich füge hier hinzu: Verlaſſe Heimat, Volk, Vaterland, Staat, Nation, Kulturkreis – gegebenenfalls – für das Geſamtheil der endlichen Perſonwelt. Das unmittelbare Subſtrat für das, was der Weſensidee nach die Kirche iſt, iſt daher nicht die in Lebensgemeinſchaften (Familien, Stämmen, Völkern) oder in Geſellſchaften oder in Staaten oder in Kultureinheiten gegliederte Menſchheit, ebenſowenig aber auch die Menſchheit als reale Naturgattung, ſondern das Reich endlicher Perſonen überhaupt, das größer und kleiner ſein kann als dieſe Gattung (erſt recht als der jeweilig von ihr bekannte Teil), indem es einmal auch die Verſtorbenen – ſoweit deren Fortexiſtenz angenommen iſt – mitumfaßt, ſowie die uns etwa unbekannten perſonalen endlichen Weſen, indem es aber auch dieſe reale Gattung nur ſoweit umfaßt, als in ihr die perſonhafte Exiſtenzform in die Erſcheinung getreten iſt oder doch mit poſitivem Grunde angenommen werden darf, daß ſie es können werde. Wenn es zum Weſen der Kulturperſon gehört, nach der ihr einwohnenden ſpezifiſchen Kulturgeſinnung Geſamtwerke des Geiſtes hervorzubringen, zum Weſen des Staates aber nach dem Ethos der Kultureinheit, der er angehört, zu herrſchen, ſo gehört es zum Weſen der Kirche zu dienen: zu dienen dem ſolidariſchen Geſamtheil aller endlichen Perſonen. Sie mag dabei Herrſchaftsverhältniſſe in ſich ausbilden; das *Ganze* dieſer Herrſchaftsverhältniſſe iſt doch ein Dienen am Geſamtheil. Der Staat mag Dienſtſchaftsverhältniſſe ausbilden – deren Ganzes hat doch den Sinn, zu *herrſchen*. Dieſen Dienſt zu dienen verſieht ſie auch dadurch, daß ſie Einzelperſonen wie Geſamtperſon in Geſinnung, Wille und Tat daraufhin kontrolliert, daß *nichts ſei oder geſchehe*, was dem Geſamtheil der Perſontotalität widerſtreitet. Dagegen bleiben in der Beſtimmung, *was* (poſitiv) ſein und geſchehen ſoll, *nur* die Einzelperſonen als Glieder des Perſonreiches (nicht als Perſon ſchlechthin), nicht aber die Geſamtperſonen ihrer Normierung unterworfen. Dieſe beſtimmen alſo nach ihrem eigenen, ihnen einwohnenden Ethos, was in ihrer Sphäre ſein und geſchehen ſolle. Da hierbei – wie gezeigt – der *pure* Staat *kein* eigenes Ethos beſitzt, ſondern ſolches erſt aus der hinter ihm ſtehenden Kulturperſon übernimmt und ihm zu folgen verpflichtet iſt, ſo iſt das Weſensverhältnis von Kirche und Staat ſo geartet, daß die Kirche den Staat nicht direkt, ſondern nur durch Kontrolle des Ethos der Kultureinheit, der er angehört, *hindurch* kontrolliert. Direkte Kontrolle hingegen übt die Kirche ihrer Natur nach, was das Ethos[1] betrifft, *ausſchließlich* über das Ethos der reinen Kulturperſonen aus.

Völlig anders iſt der Kirche Grundverhältnis hingegen zu den Lebensgemeinſchaften und zu den Geſellſchaften. Die Lebensgemeinſchaft hat ihrer Natur nach *kein* Ethos, ſondern nur *Sitten* und *Bräuche*. Dieſe unterliegen, ſoweit ſie nach autonomem Entſcheide der Kirche die Bedingungen des Geſamtheils des Perſonreiches berühren, einer *direkten*, nicht notwendig durch den Staat vermittelten Einwirkung der Kirche (durch poſitive Geſetzgebung und Jurisdiktion). Desgleichen unterliegen diejenigen Formen und Formwerte der Lebensgemeinſchaft, in deren Natur und jeweiliger inneren Beſchaffenheit *notwendig* Heilsbedingungen (nach variablem Glaubensinhalt) mitberührt werden müſſen, einer *direkten* kirchlichen Regelung – wobei natürlich eine gleichzeitige Regelung und Normierung beider Materien (Sitte, Brauch und jene Formen der Lebensgemeinſchaft) durch den Staat nicht ausgeſchloſſen, ſondern ſogar gefordert iſt.[2] Formen der Lebensgemeinſchaft dieſer Art ſind vor allem *Ehe* und *Familie* und *Heimatgemeinde*. Sie ſind es ſowohl *an ſich*, als auch als Formen der Entfaltung und Bildung des Menſchen zur möglichen mündigen Perſon, d. h. als die primären

---

[1] Im früher ſtreng definierten Sinne.

[2] Natürlich kann ein poſitiver Enthaltungsakt dieſer Regulierung ſowohl ſeitens des Staates als der Kirche zugunſten des anderen Teiles ſtattfinden, doch dies iſt eben ein *poſitiver Akt*.

Faktoren der Erziehung und Unterweiſung, ſoweit dieſe die Heilswerte berühren. Keinerlei direkte Einwirkung hat im Gegenſatze zu ihrem Verhältnis zur Lebensgemeinſchaft die Kirche zur Geſellſchaft. Die ſoziale Einheitsform der Geſellſchaft iſt, durch die Lebensgemeinſchaften vermittelt, denen ihre Elemente angehören, einmal dem ſtaatlichen Herrſchaftswillen, durch die gleichzeitigen Kultureinheiten aber, denen ihre Elemente angehören, dem Ethos dieſer Kultureinheiten inſofern unterworfen, als in der Geſellſchaft nichts ſein und geſchehen darf, was jenem Willen und dieſem Ethos widerſtreitet. Abgeſehen hiervon folgt indes die Geſellſchaft und ihre Güterwelt ihren eigenen Geſetzen (z. B. Privatrechtsbildung, der Klaſſenbildung, des Wirtſchaftsgüterverkehrs, der techniſchen Entwickelung uſw.), und reicht unter dieſen beiden Beſchränkungen durch alle Lebensgemeinſchaften, Kultur- und Staatseinheiten als ein internationales, interkulturkreishaftes, interſtaatliches, intervolkliches ſoziales Gebilde hindurch. Die Kirche hat zu ihr alſo keinerlei direkten Bezug und kann erſt durch die Vermittlung der Ausübung ihrer möglichen, ſelbſt wieder direkten und indirekten Einwirkungsform auf Lebensgemeinſchaft, Staats- und Kultureinheit eine Bedeutung für ſie gewinnen.[1]

Ein wieder ganz andersartiges Grundverhältnis beſteht zwiſchen der Kirche und den geiſtigen Geſamtperſonen der Kultureinheiten. Die auf der Scheidung der geiſtigen Grundwerte beruhende Scheidung der Kulturſachgebiete (Kunſt, Philoſophie, reine Wiſſenſchaft uſw.) folgen erſtens je ihren beſonderen allgemeingültigen Wertgeſetzen (und den von ihnen abgeleiteten Normen), zweitens dem beſonderen individualgültigen Wertideal der betr. Kulturperſon. Auch ihre allgemeingeſetzliche und für die betr. Kulturperſon individualtypiſche Form des Wachstums und Niedergangs iſt von den analogen Formen des Fortſchritts und Rückſchritts, den die auf die Geſellſchaft bezogenen ziviliſatoriſchen Werte beſitzen (und die in bezug auf die Kulturperſonen interperſonal gelten), weſensgeſetzlicher und für dieſe Kulturgebiete eigengeſetzlicher Art. Sie bedürfen von ſich aus keiner ſog. »Ergänzung« durch irgendeine religiöſe Realität und die Aktinbegriffe, die ihren Aufbau leiſten, bedürfen keiner »Ergänzung« durch eine Form religiöſen Bewußtſeins. Ebenſowenig aber führen ſie auf irgendeinem ſchlüſſigen Wege von ſich aus zur Setzung irgendeiner religiöſen Wertidee und deren Aktkorrelat. Weder die religiöſen Werte überhaupt, noch die religiöſen Geſamtwerte, wie ſie das kirchliche Bewußtſein beſtimmen, »ſtammen« aus den Kulturwerten reſp. Kulturgeſamtwerten oder einer »Syntheſe« ſolcher, noch iſt die Quelle religiöſer Erfahrung nur die undifferenzierte Einheit der Quelle jener Welterfahrung, die aller Kulturproduktion zugrunde liegt. Vielmehr hat Religion ihr *eigenes* Wert- und Seinsgebiet und ihre eigene Erfahrungsquelle, die für die Einzelperſon »Gnade«, für die Geſamtperſon »Offenbarung« heißt. Das Kulturſachgebiet der Philoſophie kann und ſoll noch das Weſen dieſer Erfahrungsform und das Weſen der ihr korreſpondierenden Objekte aufdecken. Aber weder zur Realſetzung eines ſolchen Objektes, noch zum poſitiven Gehalt, der faktiſch ſo erfahren wird, hat ſie von *ihrer* Erfahrungsform und ihrem Gegenſtande her irgendeinen Zugang. Gleichwohl kann auch die Philoſophie *ſelbſt*[1] noch zeigen, daß es nicht in hiſtoriſchen Zufällen liegt, daß in aller bisherigen Geſchichte die jeweiligen Sachſtrukturformen der in den Weltanſchauungen[2] von den Kultureinheiten vermeinten Welten von den Strukturformen der in den Gottesanſchauungen vermeinten religiöſen, d. h. als heilig geltenden Objektenreiche, vom religiöſen vermeinten Ethos aber *alles* vermeinte Weltethos (bis in das Geſellſchaftsethos hinein) nach der Sach- und Aktſeite hin fundiert war, ſondern daß dieſes Verhältnis in dem Weſen dieſer Objektgebiete und den ihnen entſprechenden Erfahrungsformen ſelbſt (und dies auch für die Philoſophie ſelbſt noch) wurzelt.[3] Auch die *ſoziologiſchen* Formen, in denen

---

[1] Jedes beſtimmte religiöskirchliche Ethos enthält ſtets auch eine ganz beſtimmte »Wirtſchaftsgeſinnung« in ſich. S. hierzu meine »Abhandlungen und Aufſätze« II. Band, »Der Bourgeois und die religiöſen Mächte«. Aber dieſe Wirtſchaftsgeſinnung kann nur in der angegebenen indirekten Weiſe für die geſellſchaftlichen Vorgänge bedeutſam werden. Ein direkter Eingriff der Kirche in die geſellſchaftlichen Vorgänge, z. B. eine kirchliche Rechtsnormierung des Wirtſchaftlebens oder eine Verbindung wirtſchaftlicher Intereſſen mit religiöskirchlichen, widerſtreitet dem Weſen der beiden Wertgebiete.

---

[1] Da dies – wie ich ſage – Philoſophie *ſelbſt* noch zeigen kann, begrenzt ſie ſich durch dieſen Aufweis auch noch autonom ſelbſt gegenüber der Religion und Kirche – wird alſo nicht etwa durch die Kirche zu dieſer Selbſtbegrenzung heteronom beſtimmt.

[2] Dieſen Nachweis genau zu führen iſt eine ſpezifiſche Aufgabe der Religionsphiloſophie, der nur in einer beſonderen Arbeit zu leiſten iſt.

[3] Insbeſondere glaube ich zeigen zu können, daß 1. alles Daſein eines Objekts von ſeinem Wertſein fundiert iſt, 2. alle Erkenntnis eines Objekts und alles Wollen eines Projekts gemeinſam von der Liebe zur gemeinſamen Materie dieſes Objekts *und* Projekts fundiert iſt, 3. daß die geſchichtlich und national variierenden Strukturen der (vermeinten) Welten der Weltanſchauungen den Strukturen der herrſchenden »Moralen« und die Selektionsformen der Gegebenheiten nach ſog. Kategorien, den jeweiligen Liebesrichtungen

Kulturproduktion (Erkenntnisbetätigung, Kunſtübung) erfolgt und unter denen die Gemeinſchaftsform ſolidariſcher poſitiver Kooperation und die Geſellſchaftsform individualiſtiſcher kritiſcher Konkurrenz die bisher hervorſtechendſten waren, ſind von dem primären Wandel der ſoziologiſchen Formen des religiöſen Geiſtes und ſeiner objektiven Inſtitutionen, d. h. der Kirche, bedingt.[1] Wenn hier vorwiegende Gemeinſchaft, ſo auch in Erkenntnis- und Kunſtbetätigung, wenn hier vorwiegende »Geſellſchaft« (d. h. Sektenform in der Religion) ſo hier (zum Beiſpiel in der Philoſophie) die Herrſchaft der Schule uſw. Aus dieſem Grundverhältnis von Kirche und Kulturgeſamtperſon folgt aber, es läge eine zwiefache Aufgabe der Kirche ob: Erſtens jene weſentlich negative der unmittelbaren Kontrolle aller kulturellen Geſamtbetätigung und ihrer Werke in der Richtung, ob das Ethos dieſer Betätigung und ob die ſie leitende Vorzugsſtruktur der Werte des betr. Gebietes (Stil in der Kunſt, methodiſcher Aufbau jeweiliger Wiſſenſchaft) den Bedingungen eines möglichen Geſamtheiles nicht widerſprechen, und eine autoritative Erklärung hierüber in gegebenem Fall.[2] Zweitens die poſitive Aufgabe einer Inſpiration aller Kulturbetätigung durch den in der Kirche als heiliger Geſamtperſon inveſtierten Geiſt in die Richtung auf das Geſamtheil. Dieſe »Inſpiration« iſt indes keine dem Wollen und Nichtwollen, alſo auch keine dem Willen irgendwelcher kirchlicher Organe unterliegende Angelegenheit, ſondern eine unmittelbare Folgeerſcheinung dieſes »Geiſtes« ſelbſt, ſo daß das Maß und die Art des Vorhandenſeins dieſer Inſpiration in beſtimmtem Falle vielmehr zum Prüfſtein der Echtheit

---

folgen, 4. daß alle mögliche Weltliebe durch Gottesliebe, und alle variierenden Richtungen der Weltliebe durch unabhängig variierende Richtung der Gottesliebe fundiert ſei.

1) In der Gemeinſchaftsform des Erkennens z. B., wie ſie im Mittelalter vorwog, ſind Traditionalismus (in der Dimenſion der Folge) und Einheit der gelehrten Sprache über die Nationen hinweg, vor allem aber der Geiſt, an einem gemeinſamen Erkenntnisbau zu bauen, der Zeiten und Völker überbrückt, die vorherrſchenden Züge. Sie ſtehen in charakteriſtiſchem Gegenſatz zur vorwiegend geſellſchaftlichen Form des Erkennens der Neuzeit und der Herrſchaft der Nationalſprachen in den Wiſſenſchaften.

2) Das Medium ſolcher Korrektur, z. B. der (poſitiven) Wiſſenſchaft und Kunſt ſollte hierbei ſtets die Philoſophie ſein, da Philoſophie einerſeits ſelbſt Teil der Kultur iſt, anderſeits aber das Weſen aller anderen Kulturgebiete und das Weſen der Religion und Kirche zu ihrem Gegenſtande hat, alſo in dieſem Sinne (und nur in dieſem) eine Art von möglichem Dialog zwiſchen Kirche und Kulturſyſtem herſtellt. Eine ſchiedsrichterliche Funktion kommt indes natürlich der Philoſophie nicht zu.

und Fülle jenes Geiſtes wird, der in einer beſtimmten Kirche faktiſch vorhanden *iſt*, nicht aber irgendwelchem Ungehorſam oder der Schuld überhaupt von Einzelperſon zugeſchrieben werden kann. Eine Aufgabe poſitiver ſittlicher *willentlicher* Leitung und Zielſetzung aber gegenüber der nach allgemeingültigem und individualgültigem Eigengeſetz ſich entfaltenden Kultur beſitzt die Kirche weſensmäßig *nicht* und es iſt ein ihrem Weſen widerſtreitender Herrſchaftsanſpruch einer beſtimmten Kirche, wenn ſie ſolchen Eingriff vollzieht. Dieſes Verhältnis der Kirche zur Kultur iſt von jenem des Staates zur Kultur alſo ſehr weſentlich unterſchieden. Nur ſoweit der Rechtswert, der Wohlfahrtswert und der Machtwert ſich in kulturellen Gebilden mit abſpiegelt und nur ſoweit die kulturelle Geſamtbildung des Volkes die Realiſierung dieſer Staatswerte und die auf ſie gerichtete Staatsgeſinnung (ſtaatsbürgerliche Bildung, Staatskunſt und Amtsbildung) mitberührt, d. h. aber nicht ſoweit Kultur *reine* Kultur iſt, ſondern für die im Weſen des Staates liegenden Ziele *brauchbar* iſt, hat der Staat im Verhältnis zu den konkreten *Gütern* der Kultur und Bildung eine Aufgabe. Das beſagt aber in unſerer Terminologie, daß er zur Realiſierung von *Kulturwerten* als *ſolchen* keinerlei poſitive Aufgabe hat.[1] Um ſo fundamentaler aber iſt die negative Seinsbedingung und die conditio sine qua non, die der Staat für das mögliche Daſein einer faktiſchen Kulturgeſamtgüterwelt, ſchärfer geſagt für die mögliche *Realiſierung* einer irgendwie abgeſtuften poſitiven Geſamtwertewelt der hinter ihm ſtehenden Kulturperſon zu einer Geſamtgüterwelt, die weiter ſeine Beſchaffenheit zur Beſchaffenheit jener Geſamtgüterwelt beſitzt.[2] Hier gelten vor allem die Sätze: 1. Daß die Freiheit und Selbſtändigkeit des Staates gegenüber anderen Staaten die Bedingung dafür iſt, daß die hinter ihm je ſtehende Kulturperſon ihrem eigentümlichen je vorhandenen Geiſte nach, auch eine ihm entſprechende Kulturgüterwelt faktiſch hervorbringe und für ſie als Ganzes, und das *Eigentümliche* an ihr Anerkennung und adäquate Schätzung in der Welt finde.[3] Mit dem Staate alſo gehen zwar nicht die einzelnen *Kul-*

---

1) Insbeſondere auch *keine* Aufgabe der Inſpiration. Staatskultur iſt ein widerſinniger Begriff und auch von »Kulturſtaat« ſollte man nicht reden.

2) Von der Bildung der Einzelperſon als Individuum iſt natürlich hier überhaupt keine Rede. Wie ſie ganz unabhängig möglich iſt vom Staate und ihr So- und Andersſein von der Beſchaffenheit des Staates, ſo hat ſie auch einen vom Stande der jeweiligen *Geſamt*kultur ganz unabhängigen Wert.

3) Für die ziviliſatoriſchen der Geſellſchaft entſprechenden Güter gilt dieſes Verhältnis *keineswegs*. Dieſe Güterart kann auch von Sklaven beliebig ge-

turwerke, die jener »Welt« angehören (oder ihre Anerkennung), noch die kulturbildende Befähigung und die geiſtige Eigenart dieſer Befähigung der Kulturperſon notwendig zugrunde – wohl aber dieſe eigentümliche *Welt* der Geſamtkultur (und ihre Anerkennung) und die *Geſamt*kraft, jene Befähigung und ihre Eigenart auszuwirken. Dieſen Geſamtwerten aber kommt ein Eigenwert zu. 2. Da die nach außen wachſende Herrſchaftsſphäre des Staates den Spielraum für die Verbreitung des Kulturſtiles ſeiner zugehörigen Kulturperſon erweitert, die einſchrumpfende ihn verringert, ſo wird zwar dieſer je eigentümliche Kulturſtil weder in ſeinem Weſen noch in ſeinem Werte, noch wird die geiſtige Befähigung der Kulturperſon durch dieſe Vorgänge irgendwie berührt: Wohl aber wird die faktiſche Verteilung jener *Stile* von Geſamtwerten auf reale Güterwelten, wie ſie der Hiſtoriker ſchon als gegeben *vorfindet*, durch dieſe Vorgänge weſenhaft beſtimmt. Dieſer je verſchiedenen Realiſierung und Verteilung möglicher Kulturſtile zu und in realen Güterwelten kommt aber je ein ſelbſtändiger (poſitiver oder negativer) Wert zu, der vom Wert des *Inhalts* dieſer Stile ganz unabhängig iſt. 3. Die innerhalb eines Staates gegebenen Herrſchaftsverhältniſſe zwiſchen den Lebensgemeinſchaften beſtimmen mit, *welche* beſonderen in der zugehörigen kulturellen Geſamtperſon liegenden Aktrichtungen ihres Geiſtes ſich in faktiſchem Kulturwerk explizieren, gleichzeitig aber die Auswahl deſſen, *was* an möglichem »Geſchmack«, möglicher Geſamtanerkennung einer Erkenntnis und nationaler Wiſſenſchaftsform zur wirklichen wird. 4. Geſamtwohlfahrt iſt weſenhaft Daſeins-, nicht Soſeinsbedingung der nach den beiden erſten Bedingungen (nach Maßgabe ihrer Folge) bereits ſeligierten möglichen, d. h. nach der Beſchaffenheit der Kulturgeſamtperſonen und ihrer eigenartigen Wertewelt *möglichen* Kulturgeſamtgüter. 5. Die auf Kulturgüter gehenden, vom Staate geſetzten Rechtsformen beſtimmen mit die Verteilungsform der Anteilnahme der Staatsbevölkerung an der Geſamtkultur. Der Staat wird aber dieſe ihm weſenseigentümliche Leiſtung für die Kultur-*verwirklichung* um ſo beſſer leiſten, je *weniger* er eine ſelbſtändige Leitung und Führung der Kulturgeſamtbetätigung oder auch nur eine Inſpiration derſelben beanſprucht; auch je *weniger* er im Verhältnis zu anderen Staaten direkte Kultur-

---

fördert werden und auch die Befähigung für ihre Förderung iſt von dem Freiheitsbewußtſein, ein freier Bürger in einem freien Staate zu ſein, keineswegs abhängig. Außerdem ſind dieſe Werte weſenhaft international und interſtaatlich, die ſie hervorbringenden Menſchen aber nach ihrer nationalen Zugehörigkeit prinzipiell durcheinander *vertretbar*.

politik (anſtatt Machtpolitik) treibt, und je weniger im Verhältnis zu ſeiner Bevölkerung die Herrſchaftsverhältniſſe ſeiner Lebensgemeinſchaften nach Kulturgeſichtspunkten (Bildungsverbreitung) (anſtatt nach dem Geſichtspunkt der Gerechtigkeit[1]) ordnet. Auch hier haben wir alſo wieder den Fall, daß die mögliche Realiſierung eines gewiſſen Wertes an die Bedingung geknüpft iſt, daß er nicht unmittelbar intendiert werde. –

Im Weſen der Arten der Geſamtperſonen (und der übrigen ſozialen Einheiten) gründen nun aber auch gewiſſe aprioriſche Sätze über ihre Mannigfaltigkeit. Erinnern wir uns der Sätze, die wir im Teil I dieſer Abhandlung über die Einfachheit und die Teilbarkeit der Wertmodalitäten, reſp. die in ihrer Natur ſelbſt gelegene Fähigkeit, als identiſch gemeinſame erlebt zu werden, fanden und ſehen wir, was aus dieſen Sätzen und den eben über die Wertbezogenheit der ſozialen Einheitsformen gewonnenen Sätzen folgt. Die in der Rangordnung der Werte höchſte Modalität, das Heilige als Perſonwert, das »Heil« als Geſamtperſonwert, d. h. das (ſolidariſche) Geſamtheil iſt gleichzeitig die unteilbarſte und eben darum mit-teilbarſte der Wertmodalitäten. Darum kann auch die Geſamtperſon, die auf das Geſamtheil bezogen iſt, ihrem Weſen nach nur eine ſein. Die Einheit[2] der Kirche bei gleichzeitiger möglicher Vielheit ſchon der Geſamtkulturperſonen (erſt recht der übrigen Geſamtperſonen) iſt alſo ein aprioriſcher Satz. Der ſolidariſche Einſchluß aller möglichen endlichen Perſonen in mein Heil und meines Heiles in das Heil aller endlichen Perſonen liegt im Weſen einer Geſamtintention, die auf den Wert aller Dinge in der abſoluten Seins- und Wertſphäre gerichtet iſt.[3] Dahingegen gehört eine Vielheit von Kulturgeſamtperſonen überhaupt zum Weſen dieſer Perſonart überhaupt – ſowohl eine gleichzeitige als ſukzeſſive Vielheit (in Kulturkreiſen, Nationen und Kulturzeitaltern). Dieſe Vielheit liegt alſo nicht in Faktoren, die wie Raſſe, Milieu, Volkstum uſw. die bloße Darſtellung der Kulturidee hemmen und durch Geſchichte und möglichen Fortſchritt der Methoden und ſozialen Organiſationen überwindbar gedacht werden können. Sie liegt im Weſen der Kulturidee ſelbſt. Die Idee einer Vielheit je individueller Kulturgeſamtperſonen als Träger individueller Geſamtkulturwerte iſt eine konſtitutive Idee für dieſe Wertart. Die Idee

---

1) D. h. nach Maßgabe der Bedeutung der Lebensgemeinſchaften für das Staatsganze ihnen gleiche reſp. ungleiche politiſche Rechte zu erteilen.

2) Die »Einheit«, die der Vielheit entgegengeſetzt iſt, darf nicht mit der Zahl 1 verwechſelt werden; denn die Zahl iſt erſt ein Maß der Vielheit.

3) Vgl. Teil I.

alſo *einer* ſog. »Weltkultur« iſt nicht etwa ein (obzwar »utopiſches«) Ziel, das ſich unſer Geiſt für irgendeine Form der Geſchichte ſetzen dürfte, ſondern eine apriori »widerſinnige« Idee.[1] Noch um einen Grad widerſinniger als die Idee einer Welt*kultur* iſt aber die Idee des Welt*ſtaates*, wie ihn Kant aus ſeinen Vorausſetzungen fordern mußte. Da jeder Staat ſeinem Weſen nach eine einheitliche Kulturperſon zum Hintergrund ſeiner möglichen Exiſtenz und ſeines Ethos hat[2], die Kulturperſon als Einheit aber auch eines *Staates* als Einheit zu ihrer Exiſtenz *nicht* bedarf, ſo liegt es im Weſen beider Arten von Geſamtperſonen, daß die Vielheit der Staaten größer iſt wie die Vielheit der Kulturperſonen.[3] Auch aus der Teilbarkeitsart der Sachwerte, auf die der Staat weſensbezogen iſt, folgt unmittelbar dasſelbe. Denn dieſe Werte ſind trotz der Geiſtigkeit des Staates ſelbſt weſentlich ſolche der vitalen Wertreihe. Ganz analoge Vielheitsverhältniſſe gelten aber weiterhin für Staat und Volk, reſp. Gruppen von vorwiegender Lebensgemeinſchaft[4] überhaupt, und im Grenzfall von Lebensgemeinſchaft und Geſellſchaft, das Letztere inſofern, als es in der Geſellſchaft nur ebenſo viele »reale« Einheiten gibt als Einzelperſonen. Eben *weil* die Geſellſchaft überhaupt keine Geſamtrealität iſt, kann ſie ſelbſt und können ihre Untereinheiten (z. B. die Klaſſen) durch alle ſonſtigen Geſamtrealitäten hindurchreichen und iſt ſie ihrer Idee nach als künſtliche Einheit wieder die Idee einer Sache, die nur *eine* ſein kann. Die Werte, auf die Geſellſchaft bezogen iſt, aber ſind die teilbarſten und unmitteilbarſten von allen; ja für ſie gibt es überhaupt kein mögliches Miteinandererleben, da nur

---

1) Von Kulturkreis rede ich da, wo zwar eine identiſche Struktur des Weltanſchauens und der ihr entſprechenden Seinsformen ſowie ein identiſches »Ethos« noch vorliegt, aber jenes reflexive Bewußtſein *von* dieſer Identität noch nicht ausgebildet iſt, das die Nation charakteriſiert. Exiſtenz einer Gruppe als Nation ſetzt immer eine Zugehörigkeit dieſer Gruppe zu *einem* »Kulturkreis« voraus, ſo daß es niemals mehr Nationen als Kulturkreiſe geben kann.

2) Dies braucht keine Nation, es kann auch ein Kulturkreis ſein.

3) Der vollkommene Nationalſtaat iſt bei den weſentlich kontinuierlichen Übergängen zwiſchen ſozialen faktiſchen Kultureinheiten und den weſentlich diskontinuierlichen zwiſchen den Staaten (keine Perſon kann zwei ſouveränen Staaten angehören!) notwendig nur eine Leitidee und keine Realität. Aber auch bei vorgeſtellter Aufteilung der Menſchheit in lauter vollkommene Nationalſtaaten bliebe unſer Satz wahr, da es auch Kulturkreiſe gibt.

4) Man kann ſich einen Staat mit einer Vielheit von Lebensgemeinſchaften denken – keine Lebensgemeinſchaft aber ohne Zugehörigkeit zu einem Staat überhaupt. Die mögliche Vielheit der Lebensgemeinſchaften iſt alſo größer wie die mögliche Vielheit der Staaten.

Jeder ſeine Annehmlichkeitsempfindungen und ſein Intereſſe haben kann, wie viele es dabei auch ſein mögen, die hierbei gleiche Empfindungen und gleiche Intereſſen beſitzen. Dieſe Gleichheit ſchafft niemals eine Solidarität, ſondern im höchſten Falle ein auf Kontrakt beruhendes Zuſammenwirken Vieler zur Realiſierung eines Zweckes.

Nach dieſen Hauptſätzen der (hier nicht ausgebauten) ſozialen Mannigfaltigkeitslehre beſtehen nun aber auch beſtimmte Weſensverhältniſſe im Untereinander und Ineinander der Sozialeinheiten. Die eine Kirche iſt ihrer Natur nach eine ebenſowohl übernationale[1] (und überkulturkreishafte) als gleichzeitig eine allen möglichen Kulturkreiſen und Nationen immanente Geſamtperſon. Sie iſt alſo in dem beſtimmten poſitiven Sinne nichtnational, daß ſie gleichzeitig übernational und gleichwohl allen Kulturgeſamtheiten real einwohnend iſt. Dahingegen iſt die Geſellſchaft, die mit der Kirche das formale Moment der potentiellen Einheit = Nichtvielheit (in obigem Sinne) und des Nichtnationalen teilt, ebenſowohl unternational als international[2], d. h. nicht wie die Kirche jeder Nation und jedem Kulturkreis, ſondern keiner Nation und keinem Kulturkreis immanent. Formal, alſo der Geſellſchaft ähnlich, iſt die Kirche gleichwohl das extremſte Widerſpiel, das ſich zur Geſellſchaft überhaupt denken läßt. Hier Solidarität, – dort Vertrag und Konvention, hier eine Geſamtperſon, dort eine Summe Einzelner, hier ein Geſamtheil, dort die ſich zufällig deckenden oder ſchneidenden Intereſſeneinheiten Vieler.

Übernational und gleichzeitig national immanent iſt aber auch noch die (unvollkommene) Kulturperſon des Kulturkreiſes gegenüber den Nationen, prinzipiell überſtaatlich und ſtaatlich immanent die Nation gegenüber dem Staat; überſtaatlich und ſtaatlich immanent iſt ſelbſtverſtändlich (aber gleichzeitig nur durch Nation reſp. Kulturkreis vermittelt) auch die Kirche gegenüber dem Staat.[3] Da die Kirche zugleich

---

1) Eine Nationalkirche iſt alſo eine apriori widerſinnige Idee.

2) In der internationalen Geſellſchaft wurzelt aller Internationalismus, den man mit Recht den »formalen« zu nennen pflegt: dazu gehört der rein formale Teil des ſog. Völkerrechts (der von dem »Völkerrecht« eines Kulturkreiſes, z. B. Europa wohl zu ſcheiden iſt), das internationale Privatrecht ſowie alle formal internationalen Konventionen über Maß, Gewicht, Münze uſw., ſowie alle internationalen »Abmachungen« hinſichtlich Unternehmungen techniſcher und exaktwiſſenſchaftlicher Natur über Zeichen, Terminologien, Kommunikationsweſen uſw.

3) Eine Staatskirche iſt alſo unter der Vorausſetzung des Monotheismus eine widerſinnige Idee, desgl. widerſinnig die Theokratie und wiederum

eine innerſtaatliche Inſtitution iſt, ſo hat auch der Staat Recht und Pflicht, ſeine Selbſtändigkeit in allen ſtaatlich-kirchlich »gemiſchten« Angelegenheiten zu wahren (das ius circa sacra), aber auch die Pflicht, die Kirche gegen Angriffe auf die von ihr vertretenen Geſamtwerte und -güter zu ſchützen. Den Lebensgemeinſchaften (z. B. den Völkern) endlich ſind Kulturkreis, Nation, Staat und Kirche gemeinſam übergeordnet und eingeordnet, die letzteren alſo auch prinzipiell übervolkliche und doch den Völkern immanente Gebilde.[1]

Eigentümliche Weſensbeziehungen endlich haben die ſozialen Einheiten auch zum Gehalt der räumlichen und zeitlichen Mannigfaltigkeit. Jede Lebensgemeinſchaft hat eine für jedes Glied noch als gemeinſam überſchaubare und gemeinſam ſpürbare Geſamtumwelt, an das ſie in ihrem Lebensgefühl und ihrem vitalen Streben, aber auch objektiv phyſiologiſch ſo angepaßt iſt, daß die Verſetzung eines Gliedes der Gemeinſchaft in eine andere Umwelt auch ohne objektives Wiſſen um dieſe Tatſache als »Sehnen nach«, »Verlangen nach« einer beſtimmten Qualitätsfärbung erlebbar wird. Dieſe Umwelt heißt je nach der Art und Komplikation der Lebensgemeinſchaft »Wohnung« (Familie), »Heimat« (Gemeinde), »Vaterland« (Volk).[2] Werden die Werte und Unwerte aller Art, auf die jenes ſich erſt bei Veränderung der Geſamtumwelt ſich bewußt abhebende Sehnen, Verlangen abzielt, beſonders herausgehoben und auf ſie fundiert das Ganze erfaßt, ſo entſpringen je die Liebe zur Scholle (reſp. zum »Zelt«, zum »Haus«), die Heimatliebe, die Vaterlandsliebe.[3] Dahingegen gehört zum Staate weſentlich, freilich nicht etwa ſeine Einheit durch natürliche Beſtimmungen des Rauminhalts fundierend, wohl aber als durch den Staat ſelbſt geſetzter Spielraum ſeines Herrſchaftswillens ein in jedem ſeiner Daſeinsmomente abgegrenztes ſog. »Territorium«. Es iſt diejenige feſte Oberfläche, die zur gemeinſamen Umwelt der

---

eine Kirche, die zugleich Staat wäre oder über Staaten zu herrſchen beanſpruchte.

1) Vgl. hierzu, was ich im Januarheft (1916) des Hochlandes über dieſe Grundbeziehungen der Verbandseinheiten ausgeführt habe.

2) Vgl. mein Buch über Sympathiegefühle über Heimat und Vaterland.

3) Dieſe Liebesarten ſind vom poſitiven Wertgehalt der Umwelt an ſich ganz unabhängig. D. h. man liebt ſeine Heimat, ſein Vaterland nicht, weil es »ſchönes« oder »fruchtbares« oder »reiches« Land iſt uſw. uſw., ſondern das betr. Land nur darum, weil es Heimat, weil es Vaterland iſt. Die vitale Gefühls- und Strebensgrundlage dieſer Liebesarten iſt ſicher auch den höheren Tieren bereits eigen.

vom Staate beherrſchten Lebensgemeinſchaften als objektives Körperkorrelat gehört.[1] Umwelten können noch *ineinander* greifen; Territorien nicht; ſie ſchließen ſich aus, wie jedes Stück Raum jedes andere Stück. Die Kulturgeſamtperſonen, Nation und Kulturkreis bedürfen hingegen *weder* einer Umwelt *noch* eines Territoriums. Ihre Gliedperſonen können Wohnort, Heimat, Vaterland, Staat noch wechſeln, ohne aus ihrer nationalen Verbandseinheit herauszutreten. Eben darin bewährt ſich die Nation als überwiegend *geiſtige* Realität. Und doch kann man nicht ſagen, daß die Kulturperſon ſchlechthin Ubiquität beſitze. Sie beſitzt doch weſentlich einen beſonderen, in jedem Augenblick beſtimmten raumartigen *Wirkſpielraum* – dies aber ſo, daß ſich die Wirkſpielräume einer Vielheit von Nationen in denſelben objektiven Raumſtücken (und ihrem Gehalt) ſchneiden können, ohne ſich wie Territorien auszuſchließen und ohne anderſeits gleich Umwelten mit der Wanderung der Leiber der Gliedperſonen *durch* dieſe Wanderung notwendig zu wechſeln. Die Kirche als reine vollkommene Geſamtperſon, in der das Heil aller endlichen Perſonen ſolidariſch iſt, hat darin eine ganz eigenartige Beziehung zum Raume, daß ihr Wirkſpielraum ſowohl überräumlich als innerräumlich iſt, das Erſtere, da ſie in allen endlichen Perſonen auch die Klaſſe derer, die (gegebenenfalls) Nichtmenſchen ſind (Idee des Engels) ſowie die geſtorbenen Perſonen mitumfaßt und dieſe mit allen lebenden innerräumlichen endlichen Perſonen zu einer ſolidariſchen Einheit zuſammenfaßt. Demgemäß fehlen ihr *ihrem* Weſen nach die für Lebensgemeinſchaft, Staat und Nation weſentlichen Beſtandſtücke einer *beſonderen* Umwelt, eines *beſonderen* Territoriums und eines *beſonderen* räumlichen Wirkſpielraumes. Wohl aber *heiligt* ſie *jedes* mögliche Territorium, das eine endliche Perſon betritt, jede

---

1) All dies gälte auch z. B. für eine ſtaatlich gegliederte wandernde Horde oder eine Gruppe, die dauernd auf Schiffen auf dem Meere ihr Leben führte. Im erſten Falle würde das Territorium zwar fortwährend wechſeln, aber doch beſtehen. Im zweiten Falle bildeten die Schiffsböden das Territorium. Der häufig gemachte Verſuch, die Weſensnotwendigkeit eines Territoriums für einen Staat zu leugnen, erſcheint uns ausſichtslos. Konſequent zu Ende gedacht führte er zum Anarchismus, d. h. zu einer Auflöſung des Staates in Geſellſchaft, die nur in rechtlichen Vertragsbeziehungen ihre Exiſtenz hat. Wohl aber können die Territorien mehrerer Staaten ſich in dem Falle decken, daß eine Mehrheit von Staaten zu einem ſog. Bundesſtaat geeint ſind, ſo daß das Territorium des Gliedſtaates gleichzeitig Teilterritorium des Bundesſtaates iſt. Auf die Frage, ob der dann nicht mehr ſouveräne Gliedſtaat noch Staat zu nennen ſei, und das Problem des Bundesſtaates überhaupt, ſei hier nicht eingegangen.

Umwelt und jeden Wirkſpielraum.[1] Gerade darum aber, weil es das Reich endlicher individueller Perſonen überhaupt iſt, das die Kirche umfaßt, iſt es nicht notwendig, daß *eine* ihrer poſitivgeſchichtlichen Geſtalten im ſelben Sinne die ganze »Menſchheit« umfaſſen müſſe, wie es die »Geſellſchaft« tut. Eine hiſtoriſche poſitive Kirche ſoll daher nicht in die gefährliche, jede Kirche von ihrem wahren Weſen abführende Richtung tendieren, ſich ſelbſt ſo geſtalten zu wollen (ihren Glaubensgehalt, ihre Ethik, ihre Einrichtung), daß ſie die »ganze Menſchheit« umfaſſen *könne*. Solche Tendenz führt notwendig zu einer falſchen, verderblichen Anpaſſung der Kirche an die »allgemein-menſchliche« Natur einer religiös noch *nicht* umgebildeten Menſchheit, und anſtatt alles Menſchliche nach Maßgabe ſeiner je vorhandenen Anlagen zu *erheben* in die Sphäre der Liebesſolidarität aller endlichen Perſonen, würde eine Kirche, die obiger Tendenz folgt, vielmehr ſelbſt ſchließlich zuerſt in die Sphäre der Geſellſchaft und ſchließlich der Maſſe *verſinken*, und ſich von ihrem wahren Ziele wegbewegen. Nicht einmal die Vorausſetzung, es müſſe *notwendig* Jeder, der im Sinne der natürlichen Gattung ein »Menſch« ſei, auch eine individuelle Perſon ſein, d. h. zu ihrem Spielraum gehören, oder es müſſe notwendig ein ſolcher ihren Lehrinhalt auch verſtehen können, darf die Kirche apriori machen.[2] Das iſt abhängig von ihren Miſſionserfahrungen und kein aprioriſcher Satz.[3] Ganz anders ſteht es in dieſer Hinſicht mit der Geſellſchaft. Da ſie diejenige Sozialeinheit iſt, die alle anderen Sozialeinheiten zu durchqueren vermag, hat auch ſie keinerlei andere räumliche Gebundenheit als diejenige, die ihr der Aufenthaltsort von Weſen ſetzt, die Verträge über Materien eingehen können, die ihre jeweiligen Einzelintereſſen und die weſenhaft ſingulären Werte des Angenehmen und Nützlichen berühren. Da Geſellſchaft in der Geltung dieſer Vertragsbeziehungen ja allein *beſteht*, hat ſie ſelbſt einen unräumlichen Charakter und nur inſofern die Ideen von Geſellſchaft und Vertrag, Lebensgemeinſchaft überhaupt vorausſetzen, nimmt ſie an der Umwelt der weiteſten Lebensgemeinſchaft, die

---

1) Dies ſchließt nicht aus, daß die beſonderen Orte, an denen ſich ihre Wirkſamkeit für das Geſamtheil vorzüglich manifeſtiert (als da ſind »Kirchen«, »heilige Stätten« uſw.), noch einen beſ. Wertcharakter des »Heiligen« annehmen, der mit jener allgemeinen Heiligung noch nicht gegeben iſt.

2) Das faktiſche Maß, in dem eine Kirche die Menſchheit umfaßt, beſagt für die Frage, wieweit das Weſen der Kirche in ihr möglichſt rein exemplifiziert werde, alſo gar nichts.

3) Im höchſten Falle könnte es ein Satz ſein, der ihrer poſitiven Glaubenslehre angehört, nicht aber der Philoſophie.

zwiſchen ſo gearteten Weſen beſteht, indirekt teil. Dieſe Lebensgemeinſchaft aber iſt die Menſchheit als eine reale Gattung, die von der Summe der Menſchen und vom Begriff Menſch natürlich verſchieden iſt. Ihre Umwelt iſt die Erde. Die Geſellſchaft iſt ſomit, nach der Sphäre ihres räumlichen Spielraums hier angeſehen, die irdiſche Sozialeinheit katexochen.

Analoge Weſensbeziehungen beſtehen zwiſchen den Sozialeinheiten und der Zeitlichkeit ihrer Seins- und Wirkſphäre. Wie groß oder klein auch die objektive Zeit ſei, die eine faktiſche Sozialeinheit erfülle, ſo gibt es doch einen weſensnotwendigen Anſpruch auf eine größere oder kleinere Dauer, den jede Sozialeinheit im Verhältnis zu anderen notwendig zu eigen hat. Wir ſahen im 1. Teile dieſer Abhandlung, daß in der Natur der Wertmodalitäten ſelbſt eine je eigene »Dauerhaftigkeit« gelegen war, und daß die je höheren Werte auch die dauerhafteren Werte ſind. Schlechthin dauerlos iſt die Sozialeinheit der Geſellſchaft. Im Gegenſatz zu allen anderen ſozialen Einheiten mit Wertbezug hat ſie keine zeitliche Dimenſion ihrer Exiſtenz; ſie umfaßt mithin immer nur die je gleichzeitig lebenden Menſchen. Es gibt ja keine Verträge mit Toten[1] oder Zukünftigen. Vertragsgeltung (nicht nur Vertragsabſchluß) ſetzt gleichzeitige Exiſtenz der Vertragsſubjekte voraus – wie immer dabei der Vertragsinhalt Beſtimmungen für zukünftiges Geſchehen oder Nichtgeſchehen treffen mag. Dahingegen beſitzen die Lebensgemeinſchaften weſenhaft eine Dauer, die über die Dauer der Exiſtenz ihrer Gliedperſonen hinausragt. In Familie, Stamm, Haus, Volk lebt ein je eigentümlicher »Geiſt« (Liebe und Haß, »Vorurteile«) und Wille, der gegenüber der diskreten Zeiterfüllung der Glieder der Gemeinſchaft Kontinuität beſitzt[2], der ſelbſt und deſſen jeweilige Struktur einen Wert oder Unwert beſitzt, der vom Werte der Summe der Akte der Glieder verſchieden iſt. Der Staat wiederum iſt ſeiner Natur nach dauerhafter als die Lebensgemeinſchaften, die der Sphäre ſeines Herrſchaftswillens entſprechen, der Kulturkreis und die Nation dauerhafter als der Staat, die Kirche aber dauerhafter als Nationen und Kulturkreiſe. Es iſt gleichzeitig eine wachſende Konzentration, Aufbewahrung und Vertiefung des Sinnes der zeitlich getrennten Geſamtakte der realen Sozialeinheiten, welche die Reihe in der Richtung Lebensgemeinſchaft —→ Kirche zeigt, als würde das Geſamterlebnis der niedrigeren Form in der höheren aufbewahrt und für das Geſamterleben des Perſonreiches nach ſeinem Werte geſichtet. Ausſchließlich die Kirche iſt es hierbei, deren Stiftung nicht nur, ſondern deren Sphäre auch gleichzeitig *überzeitlich* und *innerzeitlich* iſt. Ihr Anſpruch auf »ewige« Dauer gehört daher zu ihrem Weſen. Dahingegen gehört der hiſtoriſche Wechſel der Kulturgeſamtperſonen und der von ihnen umſpannten Kulturgüterwelten zum Weſen dieſer Geſamtexiſtenzen. Eine »ewige Nation« iſt ſchon *widerſinnig* (nicht nur real »unmöglich«), noch mehr ein »ewiger Staat«.[1].[2] Indem es der Staat mit weſentlich »zeitlichen« Gütern zu tun hat, nimmt auch ſeine Exiſtenz notwendig an dieſer Zeitlichkeit teil; und dies in einem weſentlich anderen Sinne als die Exiſtenz der Kulturperſon. Kulturgeſamtperſon und Staat ſtehen daher in dem Grundverhältnis, daß die erſtere den letzteren »überleben« kann, daß ſie mit dem Zuſammenbruch ihrer ſtaatlichen Organiſation oder ihrer Organiſation nicht mitverſchwinden muß, ja gegebenenfalls im Zuſammenbruch ihres Staatsgefüges die neuen Gefüge durchwirkt, die an ihre Stelle treten.

---

[1] Auch der Erbvertrag wird im Augenblick des Todesfalles des einen Partners nicht ein Vertrag zwiſchen einem Lebendigen und Toten, ſondern beſtimmt nur ſeinem Gehalt nach im Todesfalle des einen Vertragſchließenden für den anderen Teil eine beſtimmte Leiſtung.

[2] Eine Kontinuität desſelben Weſens, die ein Lebensgefühl gegenüber den wechſelnden ſinnlichen Gefühlen beſitzt.

Wie reich und mannigfaltig die Gliedſchaften nun aber auch ſein mögen, in denen *jede* Perſon dem Ganzen des ſittlichen Kosmos eingeflochten iſt, wie mannigfach hierdurch auch die verſchiedenen Richtungen der Mitverantwortlichkeit, durch die ſie an dieſes *Ganze*, ſeinen Gang und ſeinen Sinn gebunden iſt, – niemals geht ſie doch in dieſe Gliedſchaften auf, niemals auch ihre Selbſtverantwortlichkeit

---

1) Eine fälſchliche Annahme ſolcher führten auch zu einem tödlichen Konſervativismus, der die volle Explikation der inneren Möglichkeiten des kultur- und ſtaatsbildenden Geiſtes ſelbſt hemmen müßte. Jede bloße Staats- und Kulturethik iſt daher eo ipſo »reaktionär« Es beſteht vielmehr ein *ſittliches* Recht ſowohl der Kulturrevolution, als der Staatsrevolution – der erſteren aus einer neuen Stufe des religiöſen und kirchlichen Geſamtbewußtſeins heraus, der letzteren aus einer neu gewordenen Kulturidee heraus.

2) Was das ſehr eigenartige (wenig erforſchte) Verhältnis der Idee des Fortlebens der Perſon überhaupt über den Tod zur Idee des Fortlebens der Einzelperſon über ihren Leib und der Idee des Fortlebens der Geſamtperſon über ihre Gliedperſon betrifft, vgl. meine Arbeit: »Vom Tode und vom Fortleben« (Leipzig 1916). Der große und tiefgehende Gegenſatz, der zwiſchen Leibniz (Herder) und Kant in der Frage beſtand, ob der Sinn aller ſittlichen Entfaltung primär in einer über das Leben hinausreichenden Bewegung unendlicher Vervollkommnung der individuellen Einzelſeele oder in der Hingabe dieſer an die ſie im irdiſchen Leben überdauernden Geſamtperſonen beſtehe, wird hier tiefer unterſucht.

in lauter Mitverantwortlichkeiten, niemals ihre Pflichten und Rechte in jene Pflichten und Rechte, die ihr aus ihren Gliedſtellen erwachſen (Familienpflicht, Amtspflicht, Berufspflicht, Staatsbürgerpflicht, Standespflicht uſw. uſw.). Hinter allem Erleben, das in dieſe Gliedſtellen eintritt und hineinreicht, durch ihre jeweilige Ausfüllung die Perſon als Ganzes hemmt oder fördert, ſpürt jeglicher noch (in irgendeinem Maße), ſo er ſich das Ganze dieſer Gliedſtellen und ſein Sein darin zur klaren Anſchauung zu bringen ſucht, noch ein *eigentümliches Selbſtſein* über dieſes Ganze hinaus ragen desgl. Selbſtwert, Selbſtunwert, in dem er ſich (deſkriptiv geſagt) *einſam* weiß. Dasjenige aber, was jedem in dieſer Weſensform möglichen Selbſterlebens zur Gegebenheit kommt, nenne ich die »*intime Perſon*« und ſcheide ſie ausdrücklich vom Erlebnisgehalte aller Formen des Selbſterlebens, die im ausdrücklichen oder doch irgendwie mitgegebenem Hinblick auf das bloße Trägerſein irgendeiner Gliedperſonſchaft überhaupt erfolgen, d. h. der *ſozialen Perſon*. Dann können wir ſagen, daß jede endliche vollkommene Perſon eine Intimſphäre und eine Sozialſphäre hat. Auch die Geſamtperſon hat dieſe beiden Sphären. Es iſt z. B. ein Unterſchied, wie ſich eine Nation ſelbſt als iſoliertes Gebilde erlebt und wie ſie ſich als bloßes Glied im Reiche der Geſamtperſonen erlebt; und dasſelbe gilt für eine Familie, eine Ehe uſw. Nur gilt, daß zwar nicht dieſer Weſensunterſchied im Selbſterleben, wohl aber ſeine faktiſche Anwendung für Perſonen, die ſelbſt ſchon Geſamtperſonen ſind, relativ iſt, da jede Geſamtperſon ſowohl Gegenglied der intimen Perſonſphären ihrer Glieder iſt, als Subjekt einer intimen Perſon. Nur für die Einzelperſon iſt die Scheidung auch in der Anwendung eine abſolute;[1] ihre intime Perſon iſt nicht wieder Gegenglied einer

---

1) Es braucht wohl kaum geſagt zu werden, daß die Verſchiedenheit von intimer und ſozialer Perſon, ſo wenig ſie mit Einzel- und Geſamtperſon, ſo wenig auch mit dem Unterſchiede Pſychiſch-Phyſiſch noch mit dem Unterſchiede der Individualität Menſch zum Gattungsexemplar (irgendeiner Form) irgendetwas zu tun hat. Die Perſon hat leiblich wie pſychiſch ihre intime und ihre ſoziale Sphäre und die Individualität iſt ebenſowohl ſoziale wie intime Individualität. Es iſt nebenbei geſagt ein Grundirrtum Bergſons, die intime Perſon teils mit der Individualität, teils gar mit dem Pſychiſchen überhaupt verwechſelt zu haben; ein Irrtum, der für die Ethik den grundfalſchen Gedanken zur Folge hätte, daß der Menſch erſt dadurch Perſon würde, daß er aus aller erlebten Sozialbeziehung im Erleben heraustrete, um ſo mehr aber ſich der Richtung auf das Tote und Mechaniſche zu bewegte, als er Glied der ſozialen Einheiten iſt. Dieſer Irrtum iſt nicht minder groß als der entgegengeſetzte, z. B. Hermann Cohens, der die Perſonhaftigkeit

Einzelperſon, ſondern intime Perſon ſchlechthin. Nur die abſolute intime Perſon iſt es, die an einer Sozialverbindung mit anderen Perſonen (durch die Vermittlung einer Geſamtperſon) keinen möglichen Anteil mehr hat. So ſteht ſie innerhalb des Geſamtreiches endlicher Perſonen gleichſam in abſoluter Einſamkeit[1] – eine Kategorie, die alſo ein unaufhebbares Weſensverhältnis negativer Art zwiſchen endlichen Perſonen ausdrückt. Dieſe Einſamkeit kann ſich bei verſchiedenen Perſonen mit ganz verſchiedenem Erlebnisgehalt erfüllen; ſie kann für Intereſſe und Aufmerkſamkeit Einzelner wie ganzer Zeiten entſchwinden – ihre Sphäre iſt doch notwendig vorhanden und als Sphäre auch immer in einem verſchiedenen Grade miterlebt. Es iſt daher widerſinnig anzunehmen, daß die Sphäre der Einſamkeit durch mögliche hiſtoriſche Veränderungen (ſteigende Vergeſellſchaftung und Solidarität), in den Sozialbeziehungen je könnte völlig aufgezehrt und zum Verſchwinden gebracht werden. Da ſie eine ſoziale Weſenskategorie iſt, iſt ſolches ganz ausgeſchloſſen. Nur Verſchiebungen des Erlebnisgehaltes, der in der typiſchen Einzelperſon einer beſtimmten Entwickelungsſtufe der ſozialen Bildungen dieſe Daſeinsform der Perſon gleichſam beſetzt, mögen in reichlichem Maße ſtattfinden. Nur eine einzige Gemeinſchaftsbeziehung ſchließt die Einſamkeit nicht aus: Das iſt die Beziehung auf Gott, der ſeiner Idee nach weder Einzel- noch Geſamtperſon iſt und in dem Einzel- und Geſamtperſon ſelbſt noch ſolidariſch ſind.[2] In Gott und in ihm allein mag ſich da-

---

eines Menſchen überhaupt erſt durch ſeine Eigenſchaft als Rechtsſubjekt in einem möglichen Sozialzuſammenhang gegründet ſein laſſen will.

1) Mit objektivem »Alleinſein« hat die Einſamkeit ſo wenig zu tun, daß ſich das Gefühl der Einſamkeit ſogar weit häufiger mitten in der Geſellſchaft, ja in den relativ intimſten Gemeinſchaftsbeziehungen (Freundſchaft, Ehe, Familie) am reinſten einfindet. Denn erſt hier wird die abſolute Grenze der Selbſtmitteilbarkeit der Perſon an eine andere am eindringlichſten ermeſſen. »Einſam bin ich, nicht allein« unterſcheidet die bekannte Precioſaſtelle.

2) Die Myſtik (ſ. z. B. die Schriften Meiſter Ekkeharts) pflegt dieſes Weſensverhältnis jeder Perſon zu Gott in ſeinem Range ſo zu überſteigern, daß die Idee des in der Kirche dargeſtellten ſolidariſchen Heils gleichſam auf den zweiten Rang geſetzt und hiermit auch die Erfahrungsquelle, die in der hiſtoriſchen Geſamtoffenbarung für die religiöſen Objekte liegt, gegenüber jener der ſog. inneren Erleuchtung und Begnadung der intimen Perſon an Wert zurücktritt So wenig man nun aber eine beſondere religiöſe Erfahrungsquelle für die intime Perſon leugnen darf – ſo man nicht ihr Weſen leugnen und auflöſen würde –, ſo wenig entſpricht dieſes »myſtiſche« Unterordnungsverhältnis der wahren Rangordnung der religiöſen Werte und ihrer Erfahrungsquellen.

her die intime Perſon noch ebenſowohl gerichtet als geborgen wiſſen. Auch dieſes aber vermag ſie nicht, ohne gleichzeitig (zum mindeſtens »in Gott«) ihrer Solidarität mit der Geſamtperſon überhaupt und an erſter Stelle mit der Kirche indirekt inne zu werden, und es wäre nicht Gott, ſondern nur ein Täuſchungsgegenſtand des höchſten Weſens, d. i. ein Scheingott, würde dieſe Gewißheit fehlen. Daß hingegen die Einzelperſon »nur« und »ausſchließlich« fundiert auf dieſes ihr einſames Gottesverhältnis – alſo erſt auf dieſem »notwendigen« Umwege – ſich der Idee der Solidarität zu bemächtigen hätte, das wäre eine Lehre, die mit der (unberechtigten) Leugnung der Weſensidee der Kirche ſelbſt zuſammenfallen würde.[1]

Ein analoges Weſensverhältnis aber beſteht auch für die relativen intimen Geſamtperſonen (mit Ausnahme der Kirche) in ihrem Verhältnis zur Gottesidee. Die Kulturkreiſe und Nationen[2] haben in ihrer intimen Seins- und Wertſphäre nicht ausſchließlich einen durch die Kirche vermittelten Bezug zu Gott, ſondern auch einen unmittelbaren Bezug. Sie erleben dieſelben religiöſen Objekte – und zwar je vollkommener und adäquater ſie dieſe erleben – in der Färbung, die der Individualität ihres Geſamtgeiſtes entſpricht, und ſie wiſſen ſich inſofern unmittelbar auf die Gottheit bezogen. Der Kirche als Sozialperſon kommt kein Recht zu, dieſe Färbungen als rechtmäßige und religiös wertvolle zu leugnen oder den möglichen unmittelbaren Bezug der intimen Geſamtperſon zu Gott abzuſtreiten; den Nationen kommt anderſeits kein Recht zu, den Gehalt jenes Bezugs zur Grundlage einer Kirche zu machen (Nationalkirche). Nur zwiſchen den intimen Glaubens- und Heilsſphären des Geiſtes der Geſamtperſonen und dem heiligen Geiſte der intimen Geſamtperſon der Kirche ſelbſt beſteht ein ſo geartetes Verhältnis der Unterordnung, daß keine dieſer Färbungen und unmittelbaren Bezüge der nicht kirchlichen intimen Geſamtperſonen auf die Gottheit demjenigen widerſtreiten darf, das die intime Geſamtperſon der Kirche zu Gott beſitzt.

---

1) Es gibt viele Arten ſolcher Leugnung. Sie liegt z. B. hiſtoriſch ebenſowohl in der (konſequenten) Gnadenwahllehre als in der Lehre von der Rechtfertigung nur durch den Glauben impliziert. Denn nach beiden Lehren iſt die ſolidariſche Liebes- und Heilsgemeinſchaft kein gleichurſprünglicher und gleichnotwendiger Weg zu Gott wie der unmittelbare Verkehr der intimen Perſon mit Gott. Beide erſcheinen hier erſt abgeleitet von jener intimen Beziehung.

2) Dahingegen iſt der Staat ausſchließlich Sozialperſon, wenn er auch ein durch die Kulturperſon, der er angehört, vermitteltes intimes Ethos haben mag.

Endlich aber beſtehen zwiſchen der abſoluten intimen Perſon jedes Einzelnen und den Arten der Geſamtperſonen, denen er angehört, verſchiedene *Näheſtufen*, die gleichfalls im Weſen dieſer Arten gründen. Ungeachtet des Beſtandes einer abſolut intimen Seinsſphäre jedes Einzelnen als Perſon, ja nur unter der Vorausſetzung von deren Beſtande –, gibt es auch noch *relativ intime* Seinsſphären, die Jeder *als Glied* einer Geſamtperſon A im Verhältnis zu ſeiner gleichzeitigen Gliedſchaft in der Geſamtperſon B beſitzt. Als Element der Geſellſchaft – die ja überhaupt keine Geſamtrealität iſt – und alles deſſen, was auf dieſer Sozialeinheitsform aufgebaut iſt, beſitzt der Einzelne überhaupt *keine* intime Perſon, auch keine intime Seinsſphäre überhaupt. Ausſchließlich als Sozialperſon geht er ſprechend, vertragſchließend, vertragerfüllend, genießend in die Welt der »Geſellſchaft« ein. Wohl weiß man im Sinne vagen Miterlebens in jedem Moment, es *habe* der »Andere« eine intime Seinsſphäre als X einer möglichen Erfüllung; aber kein *Inhalt* dieſes X reicht in die Geſellſchaft herein.[1] Findet ein Verſuch des Eindringens in eine relativ intime Sphäre ſtatt, ſo wertet das Ethos der Geſellſchaft dies mit Recht als »Indiskretion«, dieſelbe Handlung alſo etwa, deren Nichtſtattfinden nach Gemeinſchaftsethos als falſche »Verſchloſſenheit« reſp. ſchuldhafte »Sorgloſigkeit« um den Anderen und als »Egoismus« gewertet würde. Innerhalb der Lebensgemeinſchaft hingegen hat der Einzelne als Glied mit den Anderen *als* ſolches Glied eine gemeinſame Sphäre, die im Hinblick auf die Geſellſchaftsform ſtets *relativ intim* iſt – eine Sphäre, die ſich gradweiſe mit der Innigkeit der Lebensgemeinſchaft mit reicherem Gehalt anfüllt. Dafür tritt aber die Perſonhaftigkeit des Erlebensſubjekts hier zurück. Das Maximum des relativ intimen Erlebnisgehalts der Perſon als ſolcher geht in die *religiöſe* Gemeinſchaft ein, d. h. in die Kirche. Es kann alſo in ihr eine der abſolut intimen Perſon noch »näher« gelegene Erlebnisſchicht frei und mitteilbar werden (auch der Kritik unterliegen) als in anderen Geſamtperſonen, z. B. der Nation und des Staates. Dieſe Erlebnisſchicht iſt daher auch ſtaats*frei* reſp. national*frei* zu nennen und es wäre ein *Über*griff von Staat und Nation und deren

---

1) Mit Recht hat man daher zu allen Zeiten die Geſellſchaft mit einer *Bühne*, das Geſellſchaftsſubjekt mit einer »Rolle« verglichen und das Ganze als »ſozialen Schein«, d. h. die *ſcheinhafteſte* Daſeinsſtufe des ſozialen Seins angeſehen. Das Erlebnis, in dem dieſer Wertcharakter aller Geſellſchaft zur Gegebenheit kommt, iſt freilich im aktuellen Leben in der Geſellſchaft am *wenigſten* vorhanden. Erſt ein auf die intimeren Seinsſphären rückgewandter Blick des Geiſtes bringt dieſen Charakter zur Abhebung.

Organen, in dieſe Sphäre einzudringen. Und auch als Glied meiner Nation beſitze ich eine ſtaats*freie* Erlebnisſchicht und damit ein urſprüngliches Recht auf Meinungs- und Geſinnungsaustauſch und deren Vorbedingungen (Recht auf die natürliche Sprache), das dem Staatswillen eine feſte Grenze ſetzt, die in Weſensverhältniſſen wurzelt.

Die genannten relativen intimen Erlebnisſchichten des Einzelnen haben aber alle noch *ein* Gemeinſames. Sie ſind zwar intimer, aber gleichwohl noch weſentlich *genereller* Natur. Formen aber, in die ebenſowohl das relativ intimſte Sein und Erleben, gleichzeitig aber auch das *individuellſte* eingeht, ſind Freundſchaft und Ehe.[1] Sind beide Formen – wie ſie es in der höchſten Vollendung der Geſtaltung ihrer Idee fordern – noch von religiöſer Geſinnungsgemeinſchaft, Kultur und Staatsgemeinſchaft *begleitet*, ſo ſtellen ſie die Formen der intimſten Nähe und Gemeinſchaft dar, die endliche Perſonen miteinander beſitzen können. Keine endliche Macht vermag ſie zu zerreißen. Und dieſe Tatſache iſt es wohl, die echtem Erleben von ehelicher und freundſchaftlicher Liebe jenen *tranſzendenten* Zug und jenen Ewigkeitsſinn im Gehalte der auf ihr Weſen gerichteten Intention verleiht, den die Dichter aller Zeiten über dieſe Formen gebreitet, erlebt und beſungen haben. –

Die Scheidung von intimer und ſozialer Perſon und beider inhaltlicher Sphären darf nicht dahin mißverſtanden werden, daß die »ſoziale« Perſon eines einzelnen X etwa nur im Gehalte der Wahrnehmungen, Vorſtellungen, Urteile uſw. *beſtünde*, die ſich andere einzelne Perſonen von ihm machen. Der Unterſchied iſt nicht erkenntnistheoretiſcher, ſondern *ontiſcher* Natur. Da alſo Jeder eine Sozialſphäre und Intimſphäre ſeiner Perſon *hat*, iſt es für dieſen Tatbeſtand an ſich gleichgültig, ob er ſelbſt und ob andere ſich dies auch »vorſtellen« und »denken«, natürlich auch erſt recht, ob er ſich ſelbſt oder die Anderen *adäquate* Vorſtellungen von beiden machen oder inadäquate, richtige Urteile darüber fällen oder falſche. Anderſeits iſt jene Auffaſſung, als ſei die ſoziale Perſon nur gleichſam das ſoziale Spiegelbild Jedes in den Anderen ſchon darum irrig, da Jeder ſich urſprünglich ebenſowohl als ſoziale Perſon wie als intime Perſon *ſelbſt* erlebt. Wer z. B. eine Amtshandlung vollzieht, vollzieht ſie auch *im* Erleben, *im* Wollen, Tun uſw. »als« Sozialperſon;

---

1) Vgl. was ich in meinem Buche über Sympathiegefühle über dieſe Formen ausführte. Was die Freundſchaft betrifft, ſo vgl. die heute noch klaſſiſchen Weſensbeſtimmungen, die Ariſtoteles in der Nikomachiſchen Ethik gegeben hat.

d. h. er iſt ſich ſelbſt im Vollzug der Handlung als eine beſtimmte Art von Sozialperſon, z. B. als Richter gegeben. Und anderſeits kann auch Jeder ſeine Intention auf die intime Perſon des Anderen richten, ebenſo wie er ſie auf die ſoziale Perſon des Anderen richten kann.

Dieſer Tatbeſtand iſt gleich wichtig für die ethiſche Wertlehre wie für die von ihr abhängigen Güter-, Pflichten- und Tugendlehren. Zunächſt erſcheint die ſoziale Perſon als Träger einer ganz beſonderen Gruppe von Werten, deren Weſen völlig verkannt wird, wenn man ſie – wie es meiſt geſchieht – erſt aus dem Verhalten und dem Urteil der zufälligen ſozialen Umwelt des Einzelnen pſychologiſch ableiten will. Dieſe Werte heißen – je nach der beſonderen Gliedſchaft des Einzelnen in einer Sozialeinheit – z. B. guter und ſchlechter »Name«, »Ruf«, »Anſehn«, »Ehre«, »Würde«, »Ruhm«, »Heiligkeit« uſw.[1] Ihr Beſitz oder Nichtbeſitz erwächſt durchaus nicht erſt aus dem *Urteil*, der Achtung oder Nichtachtung, der Verehrung oder Nichtverehrung der Umwelt, ſondern *beſteht* unabhängig von dieſer Umwelt; »erheiſcht« und »fordert« aber ſeitens der Umwelt je ſpezifiſche Akte der Anerkennung, der Achtung, der Verehrung uſw. Finden Verhaltungsweiſen ſtatt, die den Forderungen, die von dieſen Werten ausgehen, widerſtreiten, ſo ſprechen wir von Verletzung der Ehre[2], Verweigerung der »gebührenden« Achtung oder Verehrung uſw. Eine reiche Differenzierung aber gewinnt dieſe Wertgruppe, die in der ausſchließlichen Trägerſchaft durch die Sozialperſon ihre Einheit hat (aber auch fühlbar qualitativ geeint iſt), ſowohl durch die *Art* der jeweiligen Verbandseinheit als durch die Wertmodalitäten, auf die jene urſprünglich bezogen iſt. Als Element der Geſellſchaft beſitzt der Menſch die ſog. *bürgerliche Ehre*, die notwendig Einzelehre, nie Geſamtehre iſt. Gruppen alſo, in die die Geſellſchaft zerlegbar iſt, z. B. Klaſſen, reine Intereſſenverbände, eine wirtſchaftliche Unternehmung, ein beſtimmtes »Geſchäft«, beſitzen als ſolche *keine* Ehre. Es gibt keine »Klaſſenehre«, – wohl aber Berufsehre, Standesehre,

---

[1] Auch die Geſamtheiten und Geſamtperſonen tragen (ausgenommen Maſſe und Geſellſchaft) als Sozialperſonen ſolche Werte, z. B. Familienehre, Stammesehre, nationale Ehre, »Preſtige« uſw.

[2] Man beſtimmt das Maß einer Ehrverletzung nach dem Ausbleiben der ſozialen Akte, die ſie von Anderen erheiſcht, der Natur und der Größe des Widerſtreites zwiſchen Forderung und Akt; durchaus *nicht* aber nach den ſozialen *Folgen*, die ſie für den Verletzten hat (z. B. Kreditſchädigung, wirtſchaftliche Schädigung uſw.) und ebenſowenig darnach, ob und in welchem Maße jemand ſeine Ehre verletzt »fühlt«. Gegenüber dem wechſelnden Maß von »Ehrgefühl« iſt die Ehre ſelbſt ein *feſter* objektiver Wertbeſtand.

Parteiehre; es gibt keine Geſchäftsehre, ſondern nur ein geſchäftliches »Renommee«. Erſt auf dem Boden der Gemeinſchaft und der Geſamtperſon gibt es auch Geſamtehre. Die »bürgerliche Ehre« iſt in ſcharfem Gegenſatz zu allen anderen Sozialperſonwerten dadurch charakteriſiert, daß ſie nur »verletzt«, desgl. aberkannt, nicht aber »erwieſen« und »zuerteilt« werden kann; desgl. dadurch, daß nicht ihr unberührter Beſitz, ſondern nur ihre Verletzung und ihr Verluſt für den Betroffenen und die Umwelt ſpürbar iſt. Sie iſt darum gleichwohl eine poſitive Eigenſchaft des Einzelnen als Element der Geſellſchaft, aber gleichzeitig auch das Minimum und die Vorausſetzung alles anderen Sozialperſonwertes, den ein Menſch beſitzen kann.[1] Sie iſt – wie geſagt – weſenhaft ſingular, aber zugleich völlig unindividuell. Es iſt genau dasſelbe Exemplar »bürgerlicher Ehre«, das Jeder beſitzt. Ihr ſtehen alle jene Arten der »Ehre« gegenüber, die von ihren Trägern nicht bloße Unterlaſſungen, ſondern ſpontane und poſitive Akte der »Wahrung«[2], von der Umwelt nicht nur Nichtverletzung, ſondern poſitive und ſpontane Akte der Anerkennung bzw. der Ehr-erbietung und Ehr-erweiſung fordern. Hierher gehören Adels-, Berufs-, Standes-, Amtsehre und alle Ehren, die Folge des Beſitzes beſtimmter Würden ſind, der fürſtlichen Würde, der Prieſterwürde uſw. Urſprüngliche Träger dieſer Ehre ſind immer jene Gliedſchaftsſtellen, welche eine einzelne Sozialperſon im Gefüge der Geſamtperſonen als deren Gliederfüllung einnehmen kann, die ſog. Ämter und Würden; erſt abgeleiteterweiſe, d. h. durch den Beſitz dieſes Amtes, dieſer Würde, wird der Einzelne dieſer Ehren teilhaft. Weder als Individuum trägt er ſie, noch als Einzelner, ſondern als formſpezifiziertes Glied einer Geſamtheit. Nur als Träger dieſer Ämter und Würden, aber auch ſchon als deren Träger verdient der Einzelne als Sozialperſon die ſeinem Amte oder ſeiner Würde gebührende Achtung und Ehrerbietung.[3] Endlich gibt es aber auch

---

[1] Poſitive Inhalte der Anſchauung oder des Fühlens, die erſt durch ihr Verſchwinden als ſolche und als geſonderte merkbar werden, gibt es ja in Fülle. S. hierzu meinen Aufſatz über die »Idole der Selbſterkenntnis« in »Abhandlungen und Aufſätze«.

[2] Die bürgerliche Ehre kann erſt auf Grund einer ſchon erlebten Verletzung in einem reaktiven Akte »gewahrt« werden.

[3] Die Übertragung der Achtung und Ehrerbietung auf ſeine Individualität oder gar auf ſeine intime Perſon, ſowie auf alle Eigenſchaften, die mit ihm als Träger eines Amtes oder einer Würde nichts zu tun haben, iſt daher als widriger Byzantinismus ebenſo verwerflich wie ein Verſagen der »gebührenden« Achtung und Ehrerbietung auf Grund der etwaigen negativen Wertbeſtimmungen, die er außerhalb ſeiner Amtsträgerſchaft als Individuum

Sozialperſonwerte, die ihrem Träger, der Sozialperſon, gleichwohl ausſchließlich als Individuum zukommen, ſei es als Täter einer einzigartigen Tat, ſei es als Urheber eines einzigartigen Werkes, ſei es als Beiſpiel einzigartiger individueller Wertvollkommenheit ſeines perſönlichen Seins ſelbſt. In den beiden erſten Fällen heißt dieſer Wert »Ruhm«, im letzteren Falle »Heiligkeit«. Auch dieſe Werte erwachſen durchaus nicht erſt aus den Akten ihrer Anerkennung durch Umwelt und Nachfahrende, etwa des faktiſchen Rühmens, der Heiligkeitserklärung durch die Kirche uſw. Dieſe letzteren Akte erfüllen vielmehr nur die Forderungen, die vom Gegenſtande der Vorſtellung der betreffenden Perſon ſelbſt ausgehen und können ſie je richtig und falſch, adäquat oder inadäquat erfüllen. Nur da dies der Fall iſt, kann man echten Ruhm, echte Heiligkeit von bloßem Scheinruhm und bloßer Scheinheiligkeit noch unterſcheiden.[1] Beſtünden hingegen dieſe Werte nur in faktiſcher Anerkennung, Verehrung, Rühmen – ſo könnte man es nicht. Mit Ausnahme der bürgerlichen Ehre, die mit dem Tode ihres Trägers erliſcht[2], dauern dieſe Sozialperſonwerte ihrer Exiſtenz nach ſämtlich über die Exiſtenz ihres Trägers als eines lebendigen Organismus hinaus fort. Sie erheben die Einzelperſon, die als ſolche außerhiſtoriſch iſt, in die Sphäre der Geſchichte und machen ſie der Erinnerung und Verehrung würdig; und ſie vermehren zugleich das ſolidariſche Geſamtgut des ſittlichen Kosmos.[3] Die Bilderreihe derer, die ein Amt wohlverwaltet oder eine Würde bekleidet haben, läßt Jeden, der neu in dieſes Amt oder in dieſe Würde eintritt, an den Ehren teilnehmen, die über ſeine Vorgänger ausgebreitet liegen, verpflichtet aber auch Jeden in ganz beſonderer Weiſe, dieſes Niveau der Ehre ſeinerſeits zu be-

---

oder als intime Perſon beſitzt. Vgl. hierzu das ſchöne Kapitel in Pascals »Penſées« über den »Umgang mit Hochgeborenen«.

1) Analog ſcheidet man auf anderer Stufe wahren Adel und Scheinadel (zum Beiſpiel durch willkürliche Nobilitierung entſtandenen faktiſchen Adelstitel).

2) Ehrverletzung eines Verſtorbenen kann daher nur geahndet werden, inſofern ſie entweder die Familienehre mittangiert oder ſo geartet iſt, daß ſie die Ehrverletzung eines Lebendigen einſchließt.

3) Der einzige dieſer Werte, deſſen mögliche Realiſierung ſeine Nichtintention unbedingt vorausſetzt, iſt die Heiligkeit. Das liegt (ſ. Früheres) daran, daß er allein reiner Perſonwert iſt, wogegen Ruhm am Täter der Tat reſp. am Bildner eines Werkes haftet. Ruhmliebe kann es daher ſehr wohl als ein Berechtigtes geben. Sie iſt echt nur dann, wenn ſie auf das geiſtige Fortwirken in Tat und Werk ſelbſt gerichtet iſt, nicht aber auf die Anerkennung durch die Nachwelt, in welchem Fall ſie nur eine (höhere) Eitelkeit iſt. Analog verhalten ſich Ehrliebe und Ehrgeiz.

wahren. Analoge Forderungen ſtellt die Ahnenreihe einer Familie, der Ruhm eines Regimentes, der Ruhm einer Nation. Den Charakter negativwertiger Eitelkeit nimmt die Einſtellung auf dieſe ganze Wertreihe erſt dann an, wenn nicht dieſe Werte der Sozialperſon ſelbſt, ſondern das bloße mögliche Bild der Umwelt von ihnen zu einem mitbeſtimmenden Faktor des Verhaltens wird. (S. vorhergehende Anmerkung.) Und nur Jene, die – irrigerweiſe – dieſe Werte ſelbſt erſt aus dieſem Bilde entſpringen laſſen wollen, müſſen alle Ehrliebe, Ruhmliebe uſw. dann konſequent von der Eitelkeit nur graduell (oder je nach der Wertqualität, auf deren Bild das Streben geht) verſchieden annehmen. Aber nicht wer Ehre und Ruhm, ſondern wer bloße Akte der Ehrerweiſung und das Rühmen intendiert, iſt eitel zu nennen.[1] Er erſt ſetzt an die Stelle wahrer Ehre und wahren Ruhmes ihr bloßes Scheinbild.

Haben aber alle dieſe Werte einen poſitiven Charakter und ſind ſie untereinander höher und niedriger je nach ihrer Dauerhaftigkeit und je nach dem Wert der Perſoneigenſchaften, die Ehre und Ruhm fundieren, ſo iſt doch keinen Augenblick zu vergeſſen, daß nur die ganze ungeteilte konkrete Perſon der Träger der eigentlich ſittlichen Werte iſt. Und zu ihr gehört die intime Perſon nicht weniger weſentlich wie die Sozialperſon. Die intime Ruhe des Gewiſſens, die intime Glückſeligkeit, die intime Güte z. B. ſind ganz verſchieden von dem Bewußtſein, ſeine Amtspflichten, ſeine Vaterpflichten uſw. genau erfüllt zu haben, ganz verſchieden von dem ſozial ſchaubaren »Glück« der Sozialperſon, von der ſozial ſpürbaren Güte dieſer. Hier hat alles ſeinen Eigenwert, der nicht bloß Hilfswert für den Wert der Sozialperſon iſt. Und eben darum iſt auch die Harmonie von intimer Perſon und Sozialperſon noch Träger eines poſitiven Wertes der Perſon als Einheit, Disharmonie beider aber Träger eines negativen Wertes der Perſon. Und vergeſſen wir nicht: Die abſolut intime Perſon iſt aller möglichen Fremderkenntnis und Fremdwertung (alſo eo ipſo auch aller Geſchichtserkenntnis) ewig tranſzendent.[2] Und ſchon aus

---

1) Vgl. meine Ausführungen über das Leben im Bilde Anderer in normalen und pathologiſchen Fällen in »Idole der Selbſterkenntnis«, S. 159 u. d. F. und in meinem Buche über Sympathiegefühle, S. 20.

2) Die Pflichten zu abſolut intimer Selbſtprüfung auf Grund der Selbſtliebe »in Gott«, desgl. zu ebenſolcher Selbſtkritik beſtehen daher ganz unabhängig davon, wie weit ſie indirekt auch für Sein und Wollen der Sozialperſon eines Jeden bedeutſam werden; die Pflicht zu relativ intimer Selbſtprüfung in Gemeinſchaft mit Kirche und Freund beſtehen unabhängig davon, wie weit ſie dem Sein und Handeln in anderen Sozialeinheiten (Staat, Geſellſchaft,

dieſem einen Grunde muß jede Ethik falſch und irrig ſein, die aus dem Verhältnis des Einzelnen zu einer hiſtoriſchen Geſamtgüterwelt oder zu einem Geſamtwillen oder einem Geſamt-logos den ſittlichen Wert des Menſchen abmeſſen möchte.[1] Jede ſolche Ethik ſieht von Hauſe aus nur die eine Hälfte des Menſchen und gibt — angewandt — notwendig ein ganz falſches Bild von der faktiſchen Wertverteilung. Freilich: Auch der dieſem Irrtum engegengeſetzte Irrtum, es ſei urſprünglicher Träger der ſittlichen Werte ausſchließlich die intime Perſon, iſt mit nicht geringerer Schärfe zu verwerfen. Dieſer Irrtum läge (wie ſchon bemerkt) z. B. in den ethiſchen Konſequenzen der Lehre H. Bergſons und er liegt in einer geradezu wunderbaren Konſequenz in dem Lebenswerk eines Mannes vor, der das Ethos unſerer gegenwärtigen Kulturwelt wie ſelten einer zu bewegen wußte: In dem Werke Leo Tolſtois.[2] Wäre dieſe Lehre und Auffaſſung richtig, ſo wäre der Eremit das Muſterbild der ſittlichen Vollkommenheit, und es wäre das gemeinſchaftliche Leben an ſich ſchon mit einem Makel des Böſen behaftet.

Da nur die einheitliche ganze konkrete Perſon urſprünglicher Träger des ſittlichen Wertes »gut« und »böſe« iſt; da Jeder evident weiß, es habe jede andere endliche Perſon eine abſolut intime Sphäre, aber ebenſo evident weiß, daß ſeinem möglichen Erkennen der Inhalt dieſer Sphäre ewig tranſzendent iſt, ſo ergibt ſich endlich aus dieſen Sätzen ein ſehr bedeutſames Prinzip für die Ethik, mit deſſen Formulierung ich dieſen Abſchnitt ſchließe. Dieſes Prinzip beſagt, daß alles endgültige Richten endlicher Perſonen über ihren ſittlichen Fremdwert und Unwert widerſinnig in ſich iſt. Denn es fehlt ihnen je notwendig die Erkenntnis der abſolut intimen

---

Nation uſw.) zugute kommen. Analog iſt die Wohlbeſchaffenheit der Intimſphäre der Geſamtperſonen und Gemeinſchaften, z. B. einer Familie, ein Selbſtwert, der unabhängig davon iſt, was ſein Sein oder Nichtſein für umfaſſendere Sphären, z. B. für die Menſchheit bedeutet.

[1] Dieſes Urteil trifft z. B. die Ethik Hegels und W. Wundts mit unnachlaßlicher Schärfe; desgl. alle jene poſitiviſtiſchen Irrlehren, die im bloßen Fortſchritt der Vergeſellſchaftung auch einen Fortſchritt zum Guten, etwa zur wachſenden Liebe ſehen. Vgl. hierzu meine Kritik der Darwinſchen und Spencerſchen Lehre von dem Urſprung der Sympathiegefühle in dem gleichnamigen Buche S. 31.

[2] Jede Amtsperſon z. B. iſt in der Welt Tolſtois ſchlecht, böſe, lächerlich und jede Tendenz zum Guten beginnt erſt dadurch, daß ſie ſich ihrer Amtsperſonhaftigkeit entäußert und eine Richtung auf die intime Perſon annimmt. Dieſes Ethos, — ſo ſehr es ſich in Tolſtoi gegen die Kirchenidee wendet — iſt gleichwohl im Geiſte der orthodoxen Religioſität angelegt.

Perſonſphäre des Anderen, die zum Mitträger der ſittlichen Werte weſenhaft gehört. Nur die Sozialperſon und die relativ intime Perſon kann füglich einer (möglicherweiſe) evidenten Werterfaſſung unterliegen. Zurückhaltung endgültiger ſittlicher Beurteilung übereinander iſt daher eine Pflicht endlicher Perſonen[1] – ſo ſehr, daß ein Zuwiderhandeln gegen ſie allein ſchon (gleichgültig, ob die Beurteilung poſitiv oder negativ ausfalle) eine Verletzung der fremden Perſon und eine böſe Handlung einſchließt. Dieſer Satz und dieſe Pflicht beſteht ganz unabhängig von einem anderen Satze, der nicht die Evidenz, ſondern nur die Adäquation der möglichen Erkenntnis endlicher Perſonen durch ſich ſelbſt überhaupt zum Gehalte hat, und der auch noch für die Perſon ihrer eigenen intimen Perſonſphäre (aber auch für ihre eigene und fremde Sozialperſon) gültig iſt.[2]

Mutatis mutandis gilt aber dieſe Pflicht der Zurückhaltung des ſittlichen Urteils auch für die Geſamtperſon, ſoweit ihre Glieder auch abſolut intime oder doch (im Verhältnis zu ihrer Gliedſchaft in anderen Geſamtheiten, die ihrer intimen Perſon Nähergelegenes mitumfaſſen) relativ intime Perſonſphären beſitzen. Auch das Urteil der Kirche über die ganze Perſon kann in dieſem Sinne nur »vorbehaltlich« der Tatſache ſein, daß nur »Gott den Menſchen – adäquat und evident – ins Herz ſieht«. Da außerdem für jede umfaſſendere Sozialeinheit die umfaßte nur nach ihrer Sozialſeite hin erkennbar iſt und nicht nach ihrer intimen Sphäre, ſo haben die rechtlichen Inſtitutionen, die ſittliche Aburteilung von Menſch über Menſch einer negativen Normierung und geſetzlicher Strafdrohung unterziehen, ſo beſchaffen zu ſein, daß Urteile über dieſe relativ intime Sphäre von ſeiten ſolcher, die der betreffenden Gemeinſchaft gegenüber Außenſtehende, aber gleichzeitig Glieder der umfaſſenden ſind, auch rechtlich, und zwar ohne Zulaſſung eines Beweiſes über Wahr und Falſch, geahndet werden. Denn nicht die etwaige Falſchheit des Urteils, ſondern das Urteil überhaupt, iſt hier tadelnswert. Daß dies nur die Aburteilungen betrifft und nicht auch die poſitiven Werturteile, liegt in den Grenzen des Rechtes, das nicht Sittlichkeit zu verwirklichen, ſondern nur Sittlichkeit möglich zu machen hat.

---

[1] Dies allein ſcheint mir auch der wahre Sinn des evangeliſchen »Richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet«.

[2] Vgl. über dieſen letzteren Satz meine Abhandlung über die »Idole der Selbſterkenntnis« und das im Reſſentiment zitierte Wort des Hl. Paulus, er »wage ſich auch nicht ſelbſt zu richten«.

5. Das Geſetz des Urſprungs des je herrſchenden Ethos. Vorbild und Nachbild.

Einer Ethik, der gleich der hier entwickelten, der höchſte und endgültige ſittliche Sinn der Welt das mögliche Sein höchſtwertiger und poſitivwertiger Perſonen iſt (Einzel- und Geſamtperſonen), muß endlich die Frage von großer Wichtigkeit erſcheinen, ob und wieweit innerhalb der Idee der höchſtwertigen und poſitivwertigen Perſon beſtimmte qualitative Typen auf eine noch aprioriſche Weiſe – d. h. ohne Anleihen bei der poſitivhiſtoriſchen Erfahrung zu machen – zu ſcheiden ſeien. Und nur noch geſteigert wird ihr die Bedeutung dieſer Frage durch die früher gewonnene Einſicht, daß alle Normen auf Werten gründen, daß aber zugleich der (formal) höchſte Wert nicht ein Sachwert, nicht ein Zuſtandswert, nicht ein Geſetzeswert, ſondern Perſonwert iſt. Rein ſyllogiſtiſch würde hieraus folgen, daß die Idee einer auch material höchſtwertigen Perſon auch die höchſte Norm für ſittliches Sein und Verhalten ſei. Nun aber führt das ideale Sollen, das von dem erblickten Perſonwert einer Perſon als Forderung ausgeht, nicht den Namen Norm – ein Name, der nur allgemeingültigen und allgemeinen idealen Sollensſätzen zukommt, die ein wertvolles Tun zum Gehalt haben –, ſondern einen anderen Namen, nämlich Vorbild oder Ideal. Das Vorbild iſt alſo wie die Norm in einem einſichtigen Wert verankert, ein perſonhaftes Vorbild in einem einſichtigen Perſonwert; aber es geht nicht wie dieſe auf ein bloßes Tun, ſondern zunächſt auf ein Sein. Wer ein Vorbild hat, tendiert ſeinem Vorbild ähnlich oder gleich zu werden, indem er jene Seinſollensforderung auf Grund des in des Vorbilds Perſongehalt erblickten Wertes erlebt. Gleichzeitig iſt in der Idee des Vorbildes das individuale Wertweſen der Perſon, die als Vorbild fungiert, nicht ausgelöſcht wie im Weſen der Norm, die allgemein nach Inhalt und Gültigkeit iſt.

Nun können wir fragen: Welches Weſensverhältnis des Wertes und des Urſprungs beſteht zwiſchen Norm und Vorbild? Es iſt klar, daß die Antwort auf dieſe Fragen ganz verſchieden ausfallen muß, je nachdem eine Ethik die Ideen von gut und böſe urſprünglich an geſetzmäßigen reſp. -widrigen Akten haften läßt oder am Sein der Perſonen ſelbſt. Im erſten Falle ergibt ſich die Folgerung: Ein Vorbild iſt ſelbſt poſitivwertig oder unwertig, je nachdem die in ihm angeſchaute Perſon als ein Vollzieher (X) von Willensakten gegeben iſt, die gemeſſen am Sittengeſetz je geſetzmäßig oder geſeßwidrig ſind. Dies nun iſt genau der Standpunkt Kants in unſerer Frage. In bezug auf das evangeliſche Nachfolgeideal ſagt er ausdrücklich: »Nachahmung findet im Sittlichen gar nicht ſtatt, und Beiſpiele dienen nur zur Aufmunterung, d. i. ſie ſetzen die Tunlichkeit deſſen, was das Geſetz gebietet, außer Zweifel, ſie machen das, was die praktiſche Regel allgemeiner ausdrückt, anſchaulich, können aber niemals berechtigen, ihr wahres Original, das in der Vernunft liegt, beiſeite zu ſetzen und ſich nach Beiſpielen zu richten.« (Metaph. der Sitten, 2. Abſchn.) Ganz anders wird die Antwort für denjenigen lauten müſſen, der nicht die Realiſierung eines oberſten Geſetzes oder die Herſtellung einer beſtimmt gearteten Ordnung, ſondern ein ſolidariſches Perſonreich beſter Perſonen als den höchſten Sinn aller ſittlichen Akte anſieht, und dem Perſon nicht bloß das Subjekt (x) möglicher Vernunftakte, d. h. »Vernunftperſon« iſt, ſondern ein individuelles konkretes ſelbſtwertiges Aktzentrum (ſ. Voriges). Er wird zunächſt feſtzuſtellen haben, daß Normen ſelbſt noch poſitiv- und negativwertig ſein können und daß die idealen Normen je gut oder ſchlecht ſind, je nachdem ſie das mögliche Werden guter oder ſchlechter Perſonen in letzter Inſtanz fördern oder hemmen (Einzel- und Geſamtperſonen); daß aber Setzung von Idealnormen zu Pflichtnormen ein Aktus iſt, der ſelbſt noch gut oder böſe iſt je nach der Weſensgüte (oder Weſensſchlechtigkeit) der Perſon, die dieſen Aktus vollzieht. Vor allem alſo: Keine Pflichtnorm ohne ſie ſetzende Perſon. Keine materiale Rechtheit einer Pflichtnorm ohne die Weſensgüte der ſie ſetzenden Perſon. Keine Pflichtnorm überhaupt ohne poſitive Einſicht, die Perſon, »für« die ſie gelten ſoll, ermangele der Einſicht, von ſelbſt zu ſehen, was gut iſt. Keine »Achtung« vor einer Norm, einem Sittengeſetz, die nicht in Achtung vor der ſie ſetzenden Perſon gegründet wäre – in letztfundierender Weiſe aber gegründet in Liebe zu ihr als Vorbild.[1] Und ſo gilt allgemein: Alle Normen haben Wert und Unwert gemäß der möglichen poſitiv- oder negativwertigen Vorbildhaftigkeit der Perſon, die ſie ſetzt; die Poſitiv- reſp. Negativwertigkeit des Vorbildgehaltes aber beſtimmt ſich nach dem

---

1) Dies gilt auf allen Normgebieten. Die Achtung vor dem Staatsgeſetz wurzelt in der Achtung vor der Geſamtperſon des Staates, der dieſes Geſetz erließ – nicht aber iſt der Staat und das leere X dieſer Geſetzgebung, die an ſich qua Geſetzgebung »Achtung« erheiſchte. Die Gebote eines Vaters an ſein Kind ſind geachtet auf Grund der Achtung (reſp. »Liebe zu«) vor der Sozialperſon des Vaters, als des Gliedes und Hauptes der Familiengemeinſchaft – nicht primär, weil ſie Gebote dieſes Inhalts ſind. Wer an Gebote Gottes glaubt, achtet dieſe Gebote, weil ſie Gebote der Perſon Gottes ſind (ihr Inhalt aber ſeiner perſönlichen Weſensgüte entſpricht), nicht aber achtet er primär das Sittengeſetz und Gott nur als das leere X eines Gebers dieſes Geſetzes, eines Stifters dieſer Ordnung.

poſitiven oder negativen Wertweſen der Perſon, die als Vorbild fungiert. Die Vorbilder ſind aber auch genetiſch weſenhaft *urſprünglicher* als die Normen und darum hat man auch in allem poſitiv-hiſtoriſchen Verſtehen eines Normſyſtems (einer »Moral« im früher beſtimmten Sinne) auf das Syſtem von Vorbildern, ſchließlich auf die je herrſchenden und geltenden *idealen Perſontypen* zurückzugehen. Wo man zunächſt keine findet, hat man ſie zu ſuchen. Denn nicht in poſitiver wechſelnder Geſchichtserfahrung, ſondern im Weſensverhältnis von Norm und Vorbild wurzelt unſer Satz.

Das erlebte Verhältnis, das die Perſon zum Perſonalitätsgehalt ihres Vorbildes hat, iſt die in Liebe zu dieſem Gehalt gegründete *Gefolgſchaft* in der Bildung ihres ſittlich-perſönlichen *Seins* ſelbſt — nicht alſo primär Gleichvollzug der Akte des Vorbildes oder gar bloße Nachahmung ſeiner Handlungen und Ausdrucksgebärden. Dieſes Verhältnis iſt ſo einzigartiger Natur, daß es eine ganz ſelbſtändige Unterſuchung fordern würde. Allem voran iſt es das *einzige* Verhältnis, in dem die ſittlich-poſitiven Perſonwerte eines A unmittelbar für den Urſprung ebenſolcher Perſonwerte in B beſtimmend werden können: Nämlich das Verhältnis des *reinen guten Beiſpiels*. Nichts gibt es auf Erden gleichzeitig, was ſo urſprünglich und was ſo unmittelbar und was notwendig eine Perſon ſelbſt gut werden läßt, als die einſichtige und adäquate bloße Anſchauung einer guten Perſon *in* ihrer Güte. Dieſes Verhältnis iſt in puncto möglichen Gut-werdens jeglichem *anderen* möglichen Verhältnis, aus dem ſolches entſpringend gedacht werden kann, *abſolut überlegen*. Es iſt überlegen dem des Gebots oder Befehlsgehorſam von B gegen A, da dieſer (auch im Falle eines ſog. Selbſtgebotes) niemals aus autonomer und unmittelbarer Einſicht in den Wert des Gebotenen folgen kann und überdies nur auf *Handlung*, nicht auf Geſinnung und noch weniger auf das Sein der Perſon ſelbſt abzielen kann. Es iſt überlegen aller ſog. »ſittlichen Erziehung«, da ſolche — wie wir ſahen — niemals ſittlich machen, ſondern nur das perſönliche Sein und die Geſinnung (je mit deren Wert und Unwert) zur empiriſchen Entfaltung bringen kann, ſelbſt aber (als Inbegriff der erzieheriſchen Akte) unſittlich wird, wo ſie in der Intention der »Beſſerung« erfolgt.[1] In dieſem Verhältnis *allein* iſt ebenſowohl die autonome Einſicht wie das autonome Wollen der Perſon, die Gefolgſchaft leiſtet, *trotz* Fremdbeſtimmung bewahrbar; das letztere darum, da die primäre

---

[1] Beide Verhältniſſe ſind hierbei in der reinen Vorbildhaftigkeit des befehlenden Subjekts und des Erziehers fundiert.

Umbildung zum Guten hier nicht zuerſt das Wollen und Tun, ſondern das Sein der folgenden Perſon ſelbſt, als der Wurzel aller Aktbetätigung betrifft. Und darum kann geſagt werden: Nicht in ihrem Wollen, nicht auch in irgendwelchen anderen Akten, die ſie vollzieht, geſchweige gar in ihrem Tun und Handeln, liegt (gerade auch) die höchſte Wirkung der guten Perſon auf den ſittlichen Kosmos, ſondern in ihrem reinen möglichen Vorbildwert, den ſie ausſchließlich vermöge ihres der Anſchauung und Liebe zugänglichen Seins und Soſeins beſitzt.

Sehen wir einen Augenblick noch von der Frage ab, was als einſichtig gutes Vorbild zu fungieren habe und blicken wir auf die faktiſche Wirkſamkeit des Vorbildes in Wachstum und Niedergang des ſittlichen Seins und Lebens, ſo ſehen wir das Vorbildsprinzip überall als das primäre Vehikel aller Veränderungen in der ſittlichen Welt. Hierbei kann natürlich das Vorbild ſowohl gut wie ſchlecht ſein, hoch und niedrig und es kann an die Stelle des Vorbildes (im engeren Sinne) auch das Gegenbild treten, d. h. das Bild eines ſittlichen Perſonſeins, das im ausdrücklichen Gegenſatz zu einem herrſchenden Vorbild konſtruiert wurde – wobei natürlich die Abhängigkeit von der Wertſtruktur des Vorbildgehalts auch im Gegenbildgehalt ſichtbar iſt.[1] Aber der alle Vorbildwirkſamkeit fundierende Satz, daß die ſittliche Perſon primär (und vor aller Normwirkſamkeit und Erziehung) immer nur wieder von einer Perſon oder einer Idee ſolcher in die Bewegung ihrer Umbildung verſetzt wird, bleibt auch in der Gegenbildwirkſamkeit gültig. In dieſem Sinne ſind für das Kind Vorbild (oder Gegenbild) an erſter Stelle die Eltern – primär »der Vater«[2]; für Familie und Stamm ſind Vor- (oder Gegenbilder) je das »Haupt« der Familie, der »Häuptling«, beide immer als Glied der Ahnenreihe, in der ein Ahn als der (typiſch) »gute« hervorſpringt. In Gemeinde und Heimat ſtehen wiederum Einer oder eine Minorität als exemplariſch für das »Gute«, »Rechte«, »Ehrſame«, »Weiſe« in der Mitte; ſie wirken (als Materie der Geſamtintention des Gemeinlebens) als das, worauf *jeder* hinſieht, als das Maß, nach dem man ſich und andere zu meſſen hat. Für das Volksglied tritt an die Vorbildſtelle je die Sozialperſon des »Fürſten«[1] oder (je nach der ſozialen Struktur) der Typ des herrſchenden Adels, der Typ des »Volksmannes«, des »Vertrauensmannes«, des »Präſidenten«, des »Abgeordneten«. Analog für das Parteiglied das Bild des »Führers«, für das Schulkind reſp. Schulglied der »Lehrer« und »Meiſter«, für das Nationalglied das Bild des nationaltypiſchen »Helden«, Dichters, Sängers uſw.; für den Staatsbürger und Beamten das Bild des je herrſchenden oberſten Staatsmanns[2]; für das wirtſchaftende Individuum das Bild der jeweiligen »Führer des Wirtſchaftslebens«[3]; für das Kirchenglied oder Sektenglied das Bild des Stifters oder Reformators oder der Kirchenheiligen; für den geſelligen Menſchen der »Löwe« der Geſellſchaft, der vorbildliche Menſch der Mode, des Taktes, der arbiter elegantiae. Nicht darauf kommt es hier an, auf die Fülle des Empiriſchen einzugehen. An dieſen Beiſpielen wollte ich nur zeigen, daß es in jeder faktiſchen Sozialeinheit je ein ganzes *Syſtem von vorbildlichen idealtypiſchen Sozialperſonen*[4] gibt, von denen je eine *primäre* vorbildliche oder gegenbildliche Wirkſamkeit auf alles ſittliche Werden ins Gute wie ins Schlechte, ins Hohe wie ins Niedrige ausgeht. Auch zwiſchen den faktiſchen Geſamtperſonen untereinander und ihren Einflußſpielräumen über die Menſchheit auf allen Gebieten iſt die primäre Wirkſamkeit jene des Vorbildes und Gegenbildes – *nicht* ihre politiſchen Handlungen, *nicht* ihre Maßregeln, Geſetzgebungen uſw. Es iſt der bildhafte Formtypus, z. B. des Franzoſen, Engländers, des Ruſſen[1] uſw., der je ein beſtimmtes Maß der Vorbildwirkſamkeit (reſp. Gegenbildwirkſamkeit) an ſich trägt, der auf die Menſchheit nachbildend und umbildend primär wirkſam iſt, und der je nach der Kraft, die in der Gegenwirkſamkeit andere Formtypen berührt, die jeweilige ſittliche Geſamtverfaſſung der Menſchheit mitbeſtimmt.[2]

---

[1] In allen wertreaktiven »Bewegungen«, z. B. Proteſtantismus, Gegenreformation, Romantik, liegt immer die Tendenz, bloße Gegenbilder eines herrſchenden Ideals zu ſchaffen; ſo iſt die »ſchöne Seele« der Romantik ein Gegenbild des als »Philiſter« gewerteten und gehaßten Bürgers des 18. Jahrhunderts. In all dieſen Fällen bleibt die Abhängigkeit vom herrſchenden Ideal natürlich beſtehen. Die Gegenbilder bleiben mit den Vorbildern ſtrukturähnlich. Über Reſſentiment als Quelle des Gegenbilds vgl. meine »Abhandlungen und Aufſätze«, Teil I.

[2] »Der Vater« natürlich als Gehalt der kindlich aufblickenden, liebenden, verehrenden (oder haſſenden, abnegierenden) Intention, nicht der »wirkliche« Vater. Dieſer »Vater« und dieſe »Mutter« ſind gleichſam das undifferenzierte Quellbild aller möglichen Perſonwerte, die konkreten Wertindividuen ſchlechthin, die alles »Höhere« und »Gute« darſtellen. Sie ſind noch nicht Menſchen oder gar der Vater »ein Mann«, die Mutter »eine Frau« uſw.

---

[1] So iſt der König von England als Bild der oberſte Gentleman, der Deutſche Kaiſer der oberſte Kriegsherr, der Zar an erſter Stelle der religiös-kirchliche Patriarch (Väterchen) uſw.

[2] Als Bismarck am Ruder des Deutſchen Reiches war, war ſein Bild von äußerſter Selektions- und Nachbildungskraft für die deutſche Beamtenſchaft. Überall ſah man »kleine Bismarcks«, – ſpäter auch kleine Bülows und Bethmanns. Und wer ſähe nicht Analoges z. B. in den philoſophiſchen Schulen?

[3] Daß die Umbildung der »herrſchenden« Wirtſchaftsgeſinnung ſtets von einer führenden, exemplariſch wirkenden Minorität ausgeht, habe ich in meinen Aufſätzen über das Reſſentiment und über den Bourgeois (ſ. Geſ. Abh. u. Aufſ.) hervorgehoben.

[4] Natürlich gibt es auch Vorbilder, die eine Einzelperſon von der Einzelperſon als ſolcher ſich macht.

Sowohl darüber, was ontiſch ein »Vorbild« iſt, als über die Art und Weiſe, in der es wirkſam wird und entſpringt, iſt aber nun noch etwas Genaueres zu ſagen.

Vor allem mache man ſich klar: Die Akte, in denen etwas – an erſter Stelle etwas von der Struktur der Perſoneinheit – zum Vorbild wird – ſind fundiert von ſolchen, die wir Akte des Werterkennens (hier des Fremderkennens) genannt haben (Fühlen, Vorziehen, Lieben, Haſſen), *nicht* alſo von Willens- oder Strebensakten, *nicht* von ſolchen des Seinserkennens, am wenigſten aber von Handlungs- und Ausdrucksakten oder der unwillkürlichen und willkürlichen Nachahmung ſolcher.[3] Alle Strebens- und Wollensakte ſetzen alſo den Vorbildsgehalt ſchon voraus und ſind von der Liebe zu ſeinem Gegenſtande (im Falle des Gegenbildes von Haß zu dem Gegenſtande) bereits fundiert. Wir »folgen« ſtrebend und wollend der Perſon, die wir lieben – nicht aber umgekehrt. Nicht das mindeſte aber haben dieſe Akte, in denen Vorbild und Folge erlebt iſt, mit der Nachahmung (oder dem »Kopieren«) zu tun. Nicht etwa durch Nachahmung einer Perſon entſpringt ihre Vorbildhaftigkeit; im höchſten Falle neigen wir auch nachzuahmen dem, was uns *als*

---

1) Ein Forſcher, der das Prinzip von Vorbild und Nachfolge geradezu zum Grundprinzip alles ſoziologiſchen Verſtändniſſes macht, iſt Friedrich von Wieſer (ſ. Macht und Recht, Leipzig 1910). Sein »Geſetz der kleinen Zahl« beſagt freilich zunächſt nur, daß die Grundform alles ſoziologiſchen *Handelns* die von Führung und Nachfolge ſei, die Führung aber überall (z. B. auch innerhalb der Demokratien) Sache einer »kleinen Zahl« ſei. Weſentlicher noch als die Gültigkeit dieſes Geſetzes für das Handeln iſt aber nach unſerer Meinung ſeine Gültigkeit für die Ausbildung der je herrſchenden *Wertſchätzungs*ſyſteme und *Ideale* einer Sozialeinheit.

2) Dieſer Formtypus iſt ſekundär auch Formtypus aller Güter (vom Kunſtwerk, Haus uſw. bis zur Ware), die auf die betr. Nation zurückgehen.

3) Da Kant ein ethiſches Erkennen, ja ein Werterkennen in ſeine Grundbegriffe überhaupt nicht einführt (ſ. Teil I), ſo mußte ihm ſchon aus dieſem Grunde das Verhältnis von Vorbild und Nachfolge völlig verſchloſſen bleiben. Es iſt äußerſt charakteriſtiſch, daß er an der vorhin zitierten Stelle (»Nachahmung findet im Sittlichen gar nicht ſtatt«), vielleicht getäuſcht durch die herkömmliche Wendung »imitatio Chriſti« die einſichtsfundierte und ſtreng autonome »Nachfolge« mit blinder und völlig heteronomer »Nachahmung« verwechſelt.

Vorbild ſchon vor Augen ſteht. In der Herde und Maſſe gibt es Leittiere, nicht aber Vorbilder. Auch eine wertfreie Erkenntnis des Vorbildgegenſtandes (reſp. der Vorbildperſon) ſetzt die Vorbildhaftigkeit keineswegs voraus. Auch hier ſind die Werte prinzipiell vor dem Bild reſp. Bedeutungsgehalt gegeben. »Vater«, »Mutter«, »Onkel«, »Fürſt« uſw. ſind primär Wertperſonen beſtimmter Qualität und erſt um dieſen ihren Wertkern herum gruppiert ſich Bild- und Bedeutungselement. Keine Rede endlich, daß Urteil (Beurteilung) und Wahlakt irgendwie bedingten, daß etwas und was zum Vorbild wird. Das Vorbilds-bewußtſein iſt durchaus prälogiſches und vor der Erfaſſung auch nur möglicher Wahl-ſphären liegendes Bewußtſein. Es beſtimmt je erſt Urteile und Wahlrichtung. Es wäre die äußerſte Naivität, anzunehmen, es müſſe Jemand auch etwas als ſein Vorbild beurteilen können, damit es Vorbild ſei, oder er müſſe urteilen und ausſagen können, was und wer ſein Vorbild ſei, damit es dieſes oder dieſer ſei.[1] Was alſo iſt dann ontiſch das Vorbild? Ich darf jetzt ſagen: Das Vorbild iſt ſeinem Gehalt nach ein ſtrukturierter Wertverhalt in der Einheitsform der Perſoneinheit, eine ſtrukturierte Sowertigkeit in Perſonform, der Vorbildhaftigkeit des Gehalts nach aber die Einheit einer Sollſeinsforderung, die auf dieſen Gehalt fundiert iſt. Wie aber iſt ſeine Gegebenheitsweiſe als Vorbild und die Gegebenheitsweiſe ſeines Gehaltes im Vorbildſein? Was das erſte betrifft, ſo iſt von größter Bedeutung, daß dieſe Sollſeinsforderung nicht als ein »ich bin verpflichtet zu folgen«, ſondern als ein »es verpflichtet mich zu folgen« erlebt iſt; wir können auch ſagen als ein machtvoller Zug, der von der Einzel- oder Geſamtperſon ausgeht, an dem der Vorbildsgehalt exemplariſch in die Erſcheinung tritt, oder je nachdem als ſanfter Zug und »Lockung« – auf alle Fälle aber als Zug, der im Vorbild ſeinen Sitz hat. Vorbilder ziehen die Perſon, die ſie hat, zu ſich hinan; man bewegt ſich ihnen nicht aktiv entgegen; das Vorbild wird ziel-beſtimmend, nicht aber wird es als Ziel erſtrebt oder gar als Zweck geſetzt. Dieſer Zug erſcheint aber nicht in der Form eines blinden Zwangs, wie etwa die »ſuggeſtive Kraft«, die von einer Perſon ausgeht. Der Zug beſitzt vielmehr ein ihn fundierendes Bewußtſein des Sollſeins und des Rechtſeins.[1] Was aber das zweite betrifft, ſo iſt von gleicher Bedeutung, daß die Gegebenheit des Vorbildgehalts im Vorbildhaben nicht der geſonderte Gehalt eines Einzelinhalts – ſei ſie Wahrnehmung, Vorſtellung oder Phantaſie – iſt, ſondern nur in der von mir häufig beſchriebenen Weiſe[2] des »Eingegrenztſeins« erlebt iſt, d. h. ſo, daß der Gehalt nur in dem Geſamtinbegriff von Erlebniſſen der Erfüllung und Nichterfüllung (reſp. Widerſtreit) durch ein mögliches Exemplar als beſonderer Gehalt zur Gegebenheit kommt. Nur durch die eingrenzenden Erlebniſſe alſo »dies iſt es, was ich liebe«, »dies iſt es nicht, was ich liebe«, »dies iſt es, was ich haſſe« uſw. macht ſich (und dies gerade wegen ſeiner konſtanten Erfüllung des Geſinnungsbewußtſeins) der Vorbildgehalt als ein eigentümlicher ſukzeſſiv der Reflexion bemerkbar. Und eben hierdurch durchdringt das Vorbild die Differenzierung der Wahrnehmungs-, Vorſtellungs- und Phantaſievorſtellung – ohne in einer dieſer Aktqualitäten als einzelner Gehalt geſondert zur Gegebenheit zu kommen. Für dieſe Einzelakte und ihre Gegenſtände wirkt alſo der Vorbildsgehalt und ſein Aktkorrelat bereits als Auffaſſungsform bzw. Daſeinsform.[3] Was endlich nicht nur die unmittelbar erlebte Vor-

---

[1] Dieſer großen Naivität machen ſich jene ſtatiſtiſchen Experimentalverſuche ſchuldig, in denen z. B. Schulkindern ein Fragebogen vorgelegt wurde, in denen ſie gefragt wurden, wer oder was ihr Vorbild ſei. Gerade die zugkräftigſten Vorbilder können natürlich hier nie herauskommen. Denn bei ſonſt gleichen Bedingungen iſt dasjenige Vorbild, das als Vorbild ſchon geurteilt iſt, gegenüber dem, das es nicht iſt, wohl aber als Vorbild wirkſam iſt, das ſicher weniger zugkräftige Vorbild. Außerdem werden wir gleich hören, daß das Vorbild gerade in ſeiner Wirkſamkeit als geſonderter Inhalt nicht gegeben zu ſein braucht.

---

1) Dies Bewußtſein des Gutſeins und Rechtſeins kann natürlich genau ſo wie die es fundierende Wertverhaltsfaſſung täuſchen – wie bei allen ſchlechten Vorbildern. Aber dann handelt es ſich um Täuſchung, nicht um blinden Zwang. Auch das ſchlechte Vorbild iſt ein Vorbild – nicht blinder Nachahmungszwang. Im Vorbildbewußtſein iſt ſo wenigſtens immer eine Tendenz auf Einſicht.

2) Vgl. dazu die Gegebenheitsart der äſthetiſchen Geſetze, denen der Künſtler gehorcht, ohne ſie kennen zu müſſen, und die praktiſche Rechtsanerkennung des »Verbrechers« im Gegenſatz zum Geſetzesbrecher im Teil I.

3) Es iſt darum wohl auch ſelbſtverſtändlich, daß die reflexive Erkenntnis, was bei ſich ſelbſt und bei Andern als Vorbild wirkt oder nachwirkt, zu den ſchwierigſten Dingen gehört. Dieſe Aufweiſung fordert im Einzelfalle ſchwierige techniſche Methoden, die hier nicht zu ermitteln ſind, für die aber die ſchon ausgebildete (nur theoretiſch ſchlecht verankerte und mit falſchem Ballaſt verbrämte) pſychoanalytiſche Technik bereits manches Beachtenswerte bietet. Die Ethik als ſolche fordert nur, daß die ſchlechten Vorbilder zu geſondertem Bewußtſein gebracht werden, desgleichen die guten wie ſchlechten Gegenbilder. Denn auch die inhaltlich guten Gegenbilder, d. h. alſo z. B. Gegenbilder, die im Widerſtreit zur Idee eines Vorbildhaftigkeit beanſpruchenden, aber ſchlechten Vaters entſprungen ſind, ſind als Gegenbilder ſchlecht. Auch die Scheinvorbilder, worunter ich Vorbilder verſtehe, die durch die Intention des »Höheren«, »ein gutes Beiſpiel zu geben«, ſchon mitbeſtimmt ſind, alſo

bildwirkſamkeit oder des Vorbildes in ſeiner Wirkſamkeit betrifft, ſondern die ſittlich relevante *Umbildung*, die von ihm ausgeht, und die Folge, Nachfolge, Gefolgſchaft heißt, ſo iſt ſie zwar je nach dem Range der Vorbildwertigkeit grundverſchieden, aber doch ſo, daß ein identiſches Weſensmoment erhalten bleibt. Sie iſt weder Nachahmung noch Gehorſam, ſondern ein von der Haltung der *Hingebung* an das Vorbildexempel umſpanntes Hinein*wachſen* des Perſon*ſeins* ſelbſt und der Geſinnung in Struktur und Züge des Vorbildes. Das Vorbild, veranſchaulicht an ſeinem liebesintendierten Exemplar, zieht und ladet und wir »folgen«, dieſes Wort nicht genommen im Sinne eines Wollens und Tuns – die nur auf Gehorſam gegen einen echten Befehl oder pädagogiſchen Scheinbefehl oder auf Kopierung abzielen, reſp. darin beſtehen könnten, und partiell heteronom wären – ſondern im Sinne einer *freien* Hingabe an ſeinen, autonomer Einſicht zugänglichen Perſonwertgehalt. Wir werden ſo, *wie* das Vorbildexemplar als Perſon iſt, nicht was es iſt. Erſt eine Folge dieſer wachſenden Hineinbildung in das Vorbild iſt die Neubildung reſp. – je nachdem – die Umbildung der Geſinnung, der Geſinnungswandel und die Sinnesveränderung. D. h. wir lernen dabei ſo zu wollen und zu tun, *wie* das Vorbildweſen *will* und tut, nicht etwa was es will und was es tut (wie bei der Anſteckung und Nachahmung und in anderer Weiſe[1] beim Gehorſam). »Geſinnung« aber umfaßt (ſ. Teil I) nicht nur das Wollen, ſondern auch alles ethiſche Werterkennen, auch Vorziehen, Lieben und Haſſen, die für jegliches Wollen und Wählen fundierend ſind (ſ. Teil I). Geſinnungswandel insbeſondere iſt ein ſittlicher Vorgang, den niemals der Befehl (auch nicht der Selbſtbefehl, wenn es einen ſolchen gäbe), niemals auch erzieheriſche Weiſung (die zur Geſinnung nicht heranreicht), auch nicht Rat und Beratung, ſondern nur die Folge gegen ein Vorbild beſtimmen kann. Solcher Geſinnungs*wandel* (ein anderes als bloße Geſinnungsänderung) aber vollzieht ſich primär durch einen

---

in phariſäiſcher Berechnung der bloßen ſozialen Bildwirkung mitentſtandenen, bedürfen der Zerſtörung; endlich auch die eingebildeten Vorbilder, d. h. diejenigen, die man ſich ſelbſt als das eigene Vorbild einbildet, wogegen faktiſch ein ganz anderes Vorbild das echte und wirkſame iſt. Eine noch gewaltigere Aufgabe iſt es, den Urſprung der »Moral« einer ganzen Zeit und einer Geſamteinheit Kulturkreis, (Nation) auf ihren Urſprung aus Vorbildern und den Urſprung dieſer Vorbilder an beſtimmten Minoritäten ſelbſt zu prüfen, — eine Aufgabe, in der die Geſchichtswiſſenſchaft eine beſondere Funktion der *Befreiung* von der Wirkſamkeit ſchlechter Geſamtvorbilder erhält. (Vgl. dazu meinen Aufſatz über den »Bourgeois«.)

1) d. h. im Sinne des Tuns, was ein Anderer will.

Wandel der Liebes-richtung im Mitlieben mit der Liebe des Exemplars des Vorbildes.[1]

Das Weſen der Vorbildwirkſamkeit, wie ich es eben aufzuweiſen ſuchte, iſt aber nun freilich nur die reinſte, unmittelbarſte und höchſtmögliche Form dieſer Wirkſamkeit. Wir werden gleich ſehen, daß ſich dieſer Form – je nach Art des idealtypiſchen Ranges der materialen Perſonideen, die für die Geſtaltung der faktiſchen Vorbilder leitend werden, und je nach Art der Sozialeinheiten, in denen das Vorbild lebt – auch gemiſchte und indirekte Formen der Vorbildwirkſamkeit beigeſellen. Und zwar ſind es insbeſondere drei weitere Formen, in denen ein Vorbild von A zu B, von Generation zu Generation indirekt übertragen und indirekt wirkſam werden kann: Die kulturwiſſenſchaftliche Erkenntnis, die Tradition und die erbliche Übertragung der Dispoſitionen zu Vorzugsſtrukturen, nach denen ein bei den Blutsahnen herrſchendes Vorbild immer neu wiedergebildet wird. Bei der Tradition z. B. ſpielt nun allerdings unwillkürliche (einſichtsloſe) Nachahmung, die wir früher als Schöpfungskraft der Vorbilder ſo ſcharf abwieſen, ſicher eine ſehr weſentliche Rolle. Ein Kind iſt z. B. einſichtslos »folgſam«[2] gegen ſeine Eltern – gleichgültig, ob dieſe gute oder ſchlechte Vorbilderexemplare für »den« Vater, »die« Mutter darſtellen. Hier ſpielt Nachahmung ſicher eine mitbeſtimmende Rolle. Die Tatſache aber, daß die Nachahmung[3] (oder das etwas höher geartete Kopieren) hier die von den Eltern

---

1) Dies gemäß dem fundamentalen Charakter, den der reine Akt der Liebe für alle anderen Formen des ethiſchen Erkennens und indirekt des Wollens und Handelns beſitzt. Als ein hiſtoriſches Beiſpiel des fundamentalen Geſinnungswandels, der aus dem Vorbild Chriſti eben durch primären Wandel der Liebesrichtung (gegenüber der antiken Liebesrichtung) entſprang, möchte ich meine Studie über das Reſſentiment in den hierhergehörigen Teilen angeſehen wiſſen.

2) Man beachte, wie im Begriff der »Folgſamkeit« (»Kinder ſollen folgen«) die Bedeutung des »einem perſonhaften Vorbild folgen«, Gehorſamsbereitſchaft zu gebotenen Handlungen und endlich ein poſitives ethiſches Wertprädikat (dies iſt ein »folgſames«, jenes ein »unfolgſames« Kind) zuſammenfällt. Folgſam ſein heißt nicht gehorſam ſein, ſondern auf Grund der Vorbildsfolge gehorſams bereit ſein.

3) Bei der »Nachahmung« (auch der unwillkürlichen) iſt (wie ich im Anhang der Sympathiegefühle zeigte) der Ausdrucksſinn der Geſte oder Handlung ſchon als Subſtrat der Nachahmung gegeben. Er kommt nicht erſt durch Nachahmung zur Gegebenheit (wie Lipps meinte). Dahingegen findet im Maſſen- und Herdenverhältnis nicht Nachahmung ſtatt, ſondern einfaches, durch das bloße Bewegungsbild vermitteltes Gleichbewegen, das erſt ſekundär ein Gleicherlebnis (im Folgetier gegenüber dem Leittier) zur Wirkung hat.

ausgehende Vorbildwirkſamkeit automatiſch vermittelt, bedeutet nicht im entfernteſten, daß jene Vorbildwirkſamkeit in den Prozeſſen der Nachahmung und des Kopierens[1] beſtünde oder der Vorbildgehalt, reſp. Einſicht oder Täuſchung über ſeinen Wert oder endlich ſeine Umbildungswirkſamkeit durch dieſe Prozeſſe geſchaffen würde. Hier ſowohl wie im Falle der Erbübertragung handelt es ſich vielmehr allein um verſchieden geartete Vehikel und Selektionsformen der eigentlichen Vorbildwirkſamkeit, oder um mehr oder weniger automatiſch vermittelte Arten dieſer Wirkſamkeit.[2]

Gehen wir nun über zur Frage nach dem Urſprungsgeſetz aller faktiſchen hiſtoriſchen, je guten und ſchlechten, je hohen und niedrigen Vorbilder und Gegenbilder. Gewiß iſt: Die faktiſchen Vorbilder entſpringen in Menſchen an irgendwelchen anderen faktiſchen Menſchen als Gegenſtände der Erfahrung irgendwelcher Art. Aber dieſe Menſchen ſelbſt, ſo wie ſie erfahren ſind, ſind doch nicht etwa die Vorbilder ſelbſt. Wohl ſagen wir häufig: »Dieſer X iſt mein Vorbild«; aber was wir meinen oder beſſer, was unter Vorbild gemeint iſt, das iſt doch durchaus nicht dieſer faktiſche Menſch mit Haut und Haaren. Wir meinen vielmehr: Dieſer X iſt ein Exemplar für unſer eigentliches Vorbild — vielleicht nur das einzige Exemplar, vielleicht ſogar das einſichtig nur als »einzig« mögliche Exemplar — aber auch in dieſem Falle doch immer nur als Exemplar. Das Vorbild ſelbſt wird an dem gemeinten Menſchen, der als Exemplar fungiert, wohl mehr oder weniger adäquat (in Täuſchung oder Einſicht) geſchaut — aber es wird nicht aus ſeiner empiriſch zufälligen Beſchaffenheit irgendwie herausgenommen, abſtrahiert oder als realer oder abſtrakter Teil an ihm vorgefunden.[3] Iſt das Weſen

---

1) Reſp. der Gegenahmung im Falle des Entſtehens eines Gegenbildes.

2) Den Grund dafür, daß die unermeßliche Bedeutung der Vorbildwirkſamkeit für alle (negative und poſitive) ſittliche Seins- und Willensgeſtaltung von der Ethik ſo lange überſehen wurde, ſehe ich in dem, was ich ſchon häufig das »pragmatiſtiſche Vorurteil« aller normativen Ethik nannte. Hätte ſittlichen Wert nur das, was man wollen, wählen, tun, befehlen, normieren oder wozu man erziehen kann — ach dann freilich hätte Alles das, wovon wir hier reden, auch keinerlei ſittliche Bedeutung. Vorbilder und gar Seinsvorbilder kann man nicht »wollen«, »ſchaffen«, »wählen«, nicht »befehlen«, nicht »normieren«. Sie »ſind«. »werden«, man »wächſt« hinein uſw. Aber man ſollte aufhören, die ſittlichen Dinge von dieſem Unteroffiziersſtandpunkt aus zu betrachten.

3) Auch die Worte »Idealiſierung« der empiriſchen Menſchen zum Vorbild (oder »Sublimierung« durch einen urſprünglich noch nicht wertgeleiteten Triebimpuls oder eine blinde Neigung zu ihm hin) beſagen für den Ur-

des Vorbildes und das Weſensverhältnis von Vorbild und Exemplar alſo aus zufälliger, induktiver Erfahrung *nicht* abzuleiten, ſo frägt es ſich aber, ob und wieweit es für die faktiſche Geſtaltung der faktiſchen Vorbilder und Vorbildserfaſſungen an Menſchen für Menſchen nicht noch allgemeingültige reſp. individualgültige reine Vorbilds*modelle* gäbe, die, obzwar ſelbſt und an ſich materiale Anſchauungsgebilde von Wertverhalten in der *Form*einheit der Perſon, als Vorbilds*formen* für Geſtaltung und Geſtaltetheit aller faktiſchen Vorbilder und ihrer faktiſchen Erwerbungen fungieren. Und des weiteren frägt es ſich, ob zwiſchen dieſen reinen Wertperſontypen auch noch eine an ſich gültige Rangordnung aufzufinden ſei.

6. Die Idee einer Rangordnung reiner Wertperſontypen.

Wir hatten bisher nur die wichtige Geſetzmäßigkeit alles ſittlichen Wertwachstums (reſp. -abnahme) feſtgeſtellt: Daß dieſe primär nicht durch Akte des Gehorſams oder Ungehorſams gegen eine Norm uſw., ſondern durch die Wirkſamkeit von perſonhaft geſtalteten Vorbildern und Gegenbildern erfolge. Aber wir hatten noch nicht geſagt, was ein gutes und ſchlechtes Vorbild (und Gegenbild) ſei, und die Faſſung welches Vorbildes darum eine berechtigte und unberechtigte ſei. Nun iſt zunächſt klar: In der Intention iſt die Perſon, die als Vorbildexemplar fungiert und *an* der das Vorbild uns allererſt zur Gegebenheit kommt, notwendig immer die »gute« (im Falle des Gegenbildes immer die »böſe«). Es iſt nicht möglich, eine Perſon, die als böſe auch gegeben iſt, gleichwohl als Vorbildexemplar zu faſſen. Möglich aber ſind wohl die Fälle, daß wir unſerem »Vorbild« *praktiſch* nicht folgen und daß wir uns darin täuſchen, es ſei dieſe oder jene Perſon auch unſer Vorbild – endlich, daß dem Vorzugsakt, in dem wir uns eine Perſon zum Exemplar unſeres Vorbildes machen, keine Evidenz zukommt. Da indes evidente und volladäquate Erkenntnis, was gut ſei, auch das Wollen *notwendig*

ſprung des Vorbildes gar *nichts*. Denn was lenkte denn die an ſich ganz willkürlich zufällige Tätigkeit des Idealiſierens, Fingierens, Sublimierens auf ein beſtimmtes *Wert*ziel hin? Faktiſche Wünſche, Neigungen uſw.? Aber woher gewinnen dieſe ihren überempiriſchen Zielgehalt, wenn die empiriſtiſche Willenstheorie gälte (s. Teil I)? *Wenn* ein Menſch einmal Vorbildexemplar für uns *wurde*, dann allerdings mögen wir ſein Bild in der Richtung auf dieſe ſeine Vorbildhaftigkeit für uns *auch* noch idealiſieren. Aber weder der Vorbildsgehalt noch daß der Menſch ſein Exemplar wurde – kann irgendwelcher »Idealiſierung« verdankt werden.

beſtimmt (ſ. Teil I), iſt auch der erſte Fall (der praktiſchen Nichtfolge) nur möglich, wenn einer der zweitgenannten Fälle vorliegt.[1] Von all dieſen Fällen des Intentionsgehalts haben wir aber das objektive Gutſein und Schlechtſein des Ganzen, das im Aktus der Exemplifizierung des Vorbildmodelles an einer beſtimmten faktiſchen Perſon entſpringt (d. h. des Vorbildes im Sinne der Rede »Dieſer A iſt mein Vorbild«), noch ſcharf zu ſcheiden. Dieſes »Vorbild« iſt gut nur dann, wenn in ihm die Rangordnung der reinen Vorbildmodelle erhalten iſt; der Vorzugsakt aber, in dem eine Perſon der anderen als Exemplar vorgezogen wird, iſt »richtig« nur dann, wenn die aprioriſchen materialen Vorzugsgeſetze in ihm erfüllt ſind. Hierbei entſpricht allerdings das objektiv ſchlechte Vorbild auch immer notwendig einer Vorzugstäuſchung (niemals bloßer Inadäquation, die nur zur mangelhaften praktiſchen Folge führt); nicht aber darf man definieren wollen: Schlecht iſt ein Vorbild, das einer ſolchen Täuſchung entſpricht. Wir können alſo Güte und Schlechtigkeit herrſchender Vorbilder (im obigen Sinne) ganz ohne Hinblick auf irgendwelche Akte ihrer Faſſung und ihres Urſprungs feſtſtellen; wir wiſſen aber zugleich, daß Vorzugstäuſchungen der Urſprung ſchlechter Vorbilder ſind. Wird alſo z. B. eine ſolche Perſon oder eine ſolche Gruppe von Perſonen vorbildhaft für eine Perſon, eine ganze Zeit, eine andere Gruppe, in deren Geſinnungen das Nützliche dem Edlen, die Lebenswerte den Geiſteswerten uſw. faktiſch vorgezogen werden, ſo wiſſen wir ebenſowohl, daß die an dieſer Perſon oder Gruppe entſprungenen poſitiven Vorbilder objektiv ſchlechte ſind, als daß dieſe Perſonen und Gruppen ſelbſt ſchlechte Vorbilder gehabt haben müſſen.[2]

---

[1] Bewußt Schlechtes als Schlechtes zu wollen iſt durchaus möglich und wir unterſchreiben nicht den Satz des Thomas Aquino »Omnia volumus sub specie boni«. Nicht aber iſt möglich, bewußt das als böſe Gegebene, dem als gut Gegebenen vorzuziehen. Auch dem (geglaubten) Willen Gottes kann unſer Wille bewußten Widerſtand als dem Willen Gottes leiſten; nicht aber iſt ein »Gotteshaß« (in der bewußten Intention) möglich. Nur nach vorhergehender Vermählung unſeres Wertweſens mit der Weſensgüte Gottes in der Gottesliebe könnte auch unſer Wollen dem göttlichen Wollen nicht mehr widerſtehen.

[2] Ein für die Genealogie aller herrſchenden »Ethosarten und Moralen« wichtiger Satz, der dieſen Studien eine beſtimmte Methode vorſchreibt! Wir ziehen »zunächſt« immer empiriſche Perſonen anderen empiriſchen Perſonen vor und Güter anderen Gütern, desgl. Normen anderen Normen nur darum, weil die vorgezogenen Perſonen in ihren Wertvorzugsregeln für uns Vorbilder oder Gegenbilder werden. Auch die Sachwertvorzugstäuſchung entſpringt alſo immer aus einer Perſonwertvorzugstäuſchung. Ein ganzes herrſchendes Syſtem ſolcher Täuſchungen (ein ſchlechtes Ethos) aber entſpringt

Was gute und ſchlechte Vorbilder ſind, werden wir alſo wiſſen, wenn wir die reinen Wertperſontypen und deren Rangordnung kennen, die gleichzeitig und auf Grund dieſes Typencharakters die reinen Modelle für alle faktiſchen Vorbilder ſind. Sind ſie und ihre Rangordnung in einem faktiſchen Vorbild »erfüllt«, ſo iſt das Vorbild (objektiv) gut; widerſtreiten ſie ihnen und ihrer Rangordnung, ſo ſind ſie ſchlecht.

Von dieſen reinen Wertperſontypen kann die allgemeine Ethik nur die allgemeingültigen beſtimmen, nicht die je individualgültigen, die ſich im Rahmen der erſteren bewegen, die aber gleichwohl aus ihnen nicht herzuleiten, wohl aber am geſchichtlichen Tatbeſtand erſchaubar ſind.

Dieſe allgemeingültigen reinen Wertperſontypen ergeben ſich durch die Verknüpfung der früher gewonnenen Idee der Wertperſon als höchſten Wertes[1] mit der Rangordnung der Modalitäten der Werte (ſ. Teil I). Haben wir dieſe Ordnung im 1. Teile ohne Täuſchung gefunden[2], ſo ergeben ſich als oberſte Typen und Modelle aller poſitiven und guten Vorbilder die Typen des Heiligen, des Genius, des Helden, des führenden Geiſtes und des Künſtlers des Genuſſes in der Rangordnung dieſer Reihenfolge. (S. Schlußbemerkung S. 620.)

Sind gleich dieſe Ideen hier zunächſt deduktiv gewonnen, ſo ſind ſie auch an ſich (und zunächſt mit Abſehen von ihrer Rangordnung) betrachtet, merkwürdig genug. Keinerlei außerwerthaftes Bild- oder Bedeutungsmoment geht in die Gegenſtände dieſer Ideen ein. Sie ſind Ideen von wahren Wertperſonen, die ſich zu Werten, deren Träger ſchon anderweitig und nach ihrem Sein beſtimmte Perſonen ſind, analog verhalten wie Gut (=Wertding) zu Dingwert (ſ. Teil I). Der Wert einer beſtimmten Rangſtufe füllt hier die Formeinheit der Perſonalität primär als deren Wertweſen aus; er konſtituiert die Einheit des Typus; er iſt alſo nicht bloß Merkmal oder Eigenſchaft einer Perſongruppe, die ſchon unabhängig von dieſer Wertart eine Einheit bildete (wie etwa Staatsmann, Feldherr uſw.). Es gibt darum je gute und ſchlechte Staatsmänner, Feldherren uſw., nicht aber gute und ſchlechte Helden, Heilige uſw., denn hier konſtituiert

---

aus der repräſentativen herrſchenden Schicht der als vorbildlich (dem Gemeingeiſte) geltenden Perſonen. Zur Anwendung dieſes Satzes in der hiſtoriſchen Ethosforſchung vgl. meine Aufſätze über den »Bourgeois« in Abhandlungen und Aufſätze.

[1] Gegenüber Perſonwerten (Tugenden), Sachwerten, Zuſtandswerten.

[2] Haben wir dies nicht, ſo wäre doch die Lehre von Idee und Urſprung dieſer Typen hiervon unabhängig.

ein poſitiver Wert ſchon die Einheit des Perſontypus ſelbſt. So wenig wir das Dreieck primär als Eigenſchaft körperlicher Oberflächen vorfinden, ſondern nur die körperlichen Oberflächen dreieckig nennen, deren Flächengeſtalt dem reinen Dreieck mehr oder weniger adäquat entſpricht, ſo wenig kann man dieſe Ideen aus Betrachtung der Eigenſchaften von Menſchen, die dieſen Menſchen gemeinſam wären, finden. Ein heldenhafter Mann iſt eben der Mann, der dem Wertperſontypus als Modell (mehr oder weniger) entſpricht, nicht aber ein Mann, der mit anderen empiriſchen Menſchen irgendwelche angebbaren Eigenſchaften gemeinſam hätte. Und auch auf der Aktſeite entſprechen dieſen Typen, ſo wie wir ſie uns vor das Auge des Geiſtes halten, primär nicht Bildvorſtellungen oder Bedeutungen, die immer nur exemplariſchen Sinn für ſie haben können, ſondern beſtimmte Richtungen intentionalen Fühlens, Vorziehens, Liebens.[1] Ein Beweis hierfür iſt es denn auch, daß wir bei der Anwendung dieſer Typenbegriffe z. B. in der Geſchichte den empiriſchen Werttatbeſtand eines Menſchen nach dieſen Typen allererſt zerlegen und gleichzeitig dieſen Tatbeſtand da, wo er nicht adäquat genug exemplifizierend für einen beſtimmten dieſer Typen iſt, als Typenübergang oder Typenmiſchung ſchildern.[2] Dies wäre nicht möglich, wenn das poſitive geſchichtliche Material es wäre, aus dem dieſe Ideen induktiv abſtrahiert wären. Endlich dürfen aus demſelben Grunde dieſe Wertperſontypen niemals in einer hiſtoriſch faktiſchen Perſongeſtalt ſo »hypoſtaſiert« werden, daß ſie ſelbſt mit ihrem bloßen Exemplar verwechſelt werden. Dieſe Verwechslung iſt die Wurzel alles falſchen Traditionalismus, einer Lehre, die ſchließlich den Vergangenheitswerten als ſolchen einen Wertvorrang über die Werte der Gegenwart und

---

[1] Die Idee des Werttypus Held iſt alſo wohl zu ſcheiden vom reinen Werttypus ſelbſt.

[2] So etwa iſt der hl. Franz ein ſehr adäquates Exempel für die Wertperſon des (nachfolgend) Heiligen, wohingegen in Auguſtinus eine Vermiſchung von Heiligkeit und Heldenhaftigkeit gewahrt wird; analog iſt Friedrich der Große eine Vermiſchung vorwiegenden Heldentums mit begleitender Genialität (der Philoſoph, der Dichter Friedrich) uſw. Auch für die gegenüber den Wertperſontypen abgeleiteten Perſonwerttypen, wie Staatsmann, Feldherr, die große »Kirchliche Natur«, Philoſoph, Künſtler, Weiſer, gilt noch dieſes Verfahren; ſo prägt ſich Alexanders, Prinz Eugens, Napoleons Heldenhaftigkeit in einer Vermiſchung von Staatsmann und Feldherr aus, nicht etwa wie bei Blücher einſeitig im Feldherrn. Pascal hat etwas von Heiligkeit und Genialität (als Philoſoph und Mathematiker) uſw. Auch dieſe Perſonwerttypen ſind noch aprioriſch, aber nicht wie die Wertperſontypen auch wertaprioriſch.

Zukunft gibt. Ihr entſpricht als entgegengeſetzte Irrung der falſche »Idealismus« und Utopismus, der den Wertperſontyp von Hauſe aus als bloßes »Ideal« eines Seinſollens (oder gar als ewige ſog. »Aufgabe«) konzipieren will, und damit von Hauſe aus nicht nur die faktiſche Vergangenheit (was ja zufällig richtig ſein könnte), ſondern ſchon dem phänomenologiſchen Vergangenſein, d. h. den Spielraum alles je »als vergangen« Gegebenen, eine Wertnachordnung gegenüber der phänomenologiſchen Gegenwart und Zukunft erteilt.[1] Wird ſolche Hypoſtaſe unterlaſſen, ſo iſt es ja evident, daß es nie weder einen reinen noch einen vollkommenen Helden, Genius uſw. de facto geben kann. Fungiert der Wertperſontypus als Vorbildmodell richtig, ſo iſt daher das Ganze des Vorbildes zeitlich immer zwiefach bezogen: Als Vorbild für ein Perſonwerden iſt es gleichzeitig Erwartungs-, Hoffnungs- und abgeleiteterweiſe Strebensbild; als ſolches aber iſt ſein Gehalt auf die phänomenale Zukunft bezogen; als gewonnen aber an (nicht aus) einem hiſtoriſch faktiſchen Perſonſein iſt es gleichzeitig Erinnerungs-, Verehrungs- und abgeleiteterweiſe Kultbild, und ſein Gehalt iſt auf die phänomenale Vergangenheit – d. h. auf das, was jeweilig »als vergangen« gegeben iſt, bezogen. – Die Hypoſtaſe der Wertperſontypen kann indes noch zu einer anderen Verirrung führen: Zur einfachen Übertragung ihrer ſachgültigen Rangordnung auf beſtimmte begriffsmäßig und vorſtellungsbildmäßig abgrenzbare faktiſche Gruppen von Menſchen, ſeien es Berufe, Stände, Amts-, Würdeeinheiten, Nationen uſw. Nun iſt aber jede der Gruppen dieſer Art prinzipiell nur eine Erſcheinungsſphäre für die Wertperſontypen und jede dieſer Gruppen hat eigenartig gefärbte Ideen von ihnen.[1] Die Standesideen und Standesvorbilder, die jeweiligen Berufsideen vom »Heldiſchen« z. B. ſind ganz verſchieden; anders bei Bauer, Bürger, Ritter, anders beim Arzt, Techniker, Soldaten. »Das« Heldiſche ſelbſt aber wie ſeine Idee kann prinzipiell an jeder Einzelperſon erſcheinen, und nur die Bedingungen ſeines (objektiv) möglichen Erſcheinens ſind allerdings für Stände und Berufe z. B. noch weſensverſchiedene. Auch für dieſe Möglichkeitsſpielräume des Erſcheinens in beſtimmten Gruppeneinheiten exiſtiert indes noch die Geſetzmäßigkeit, daß ſie für den exemplariſchen Heiligen die größten, für die abſteigenden Typenexemplare je kleiner und kleiner ſind.[2]

---

[1] Als vorwiegendes Ethos eines ganzen Volkes erſcheint dieſer Zug bei den Juden, nach deren Religion der Meſſias von Hauſe aus ein immer nur »Kommender« iſt (nicht darum an einem beſtimmten fernen Zeitpunkt Erwarteter). So wird das jüdiſche Ethos weſentlich »Fortſchrittsethos« und bleibt es meiſt auch da, wo ſein Gehalt ein ganz anderer z. B. außerreligiöſer Gehalt wird, doch ſeiner Struktur nach. An Stelle des Meſſias treten dann je beliebige Inhalte des Zeitgeiſtes. In der Ethik Hermann Cohens findet ſich derſelbe Grundgedanke. Übrigens ſteht dieſe Täuſchung in Weſenszuſammenhang mit einer anderen: Es ſei nur das Wollen, das »urſprünglich gut« ſei (Kant). Denn alles in dieſem Aktus vor Augen Stehende iſt weſenhaft (phänomenal) zukunftsbezogen (auch dann, wenn es ſich um faktiſch vergangenes Wollen handelt). Darum findet ſich die Wurzel auch dieſer Irrung ſchon bei Kant. Sie ſteigert ſich ins Maßloſe bei Fichte. Hier wird das Gute weſenhaft zu einer »Aufgabe«. Hegels an ſich berechtigte Kritik überſchoß indes das Ziel und führte in die entgegengeſetzte Irrung des Traditionalismus. (S. beſ. Phänomenologie des Geiſtes.)

Vor einer Weſenscharakteriſtik dieſer Typen muß gefragt werden, wie ſich Typen ſolcher Art zur Idee Gottes als der Idee der unendlichen Perſon verhalten. Da iſt zunächſt klar, daß die Idee Gottes nicht *gleich* jenen Wertperſontypen die Funktion eines *Vor*bildmodelles haben kann. Denn es iſt widerſinnig, daß eine endliche Perſon die unendliche Perſon ſelbſt zum Vorbild oder auch nur zum reinen Modell ſolcher Vorbilder nehme.[3] Wohl aber drückt die Weſensgüte Gottes eine Idee aus, in der die allgemeingültigen Wertperſon*typen* ſelbſt (aber nicht »als« Vorbilder) in unendlicher Vollkommenheit in ihrer Rangordnung je vollexemplariſch »mit«-enthalten ſind; nicht minder aber ſind in der Gottheit enthalten zu denken die individualgültigen Wertperſonweſen. Das bloße »mitenthalten« beſagt, daß die göttliche Weſensgüte *nicht* aufgehe in der unendlichen Exemplarität der allgemeingültigen und individualgültigen Wertperſonweſen, ſondern daß ſie primär als *einfache* Weſenswertqualität unendlich ſei. *Erſt durch das* mögliche Erlebnis- und Erkenntnisverhältnis einer endlichen Perſon überhaupt zur unendlichen Perſon, zerfällt die göttliche Weſensgüte in die Einheiten der Wertweſen = der Werttypen und in die Folge ihrer Rangordnung.[1]

---

[1] Alſo gibt es z. B. eine deutſche, eine engliſche, eine franzöſiſche Helden-Heiligen-Genius-Idee, die nicht ohne weiteres aneinander können gemeſſen werden. Analog beſtehen die nationalen und zeitlichen Muſterbilder des »Gentleman«, »gentil homme«, des »homme honnête«, des »Biedermannes«, des »Corteggiano«, des japaniſchen »bushido«, in denen je eigenartige Vermiſchungen der Perſonwerttypen ſtecken — durchſtrömt von dem individuellen Geiſte und Ethos der nationalen Geſamtperſon.

[2] Ein exemplariſch Heiliger kann z. B. gleichwahrſcheinlich ein Sklave ſein wie ein König, ein Armer und Reicher uſw.; aber der Sklave wird weniger wahrſcheinlich ein Genius ſein können, noch weniger wahrſcheinlich ein Held. Dagegen iſt ein armer »Künſtler des Genuſſes« äußerſt unwahrſcheinlich. Die ſoziale Bedingtheit der Realiſierung der Werttypen nimmt alſo mit deren Abſteigung auf ihrer Rangordnung offenſichtlich zu.

[3] Noch um einen Grad widerſinniger iſt es, mit Hermann Cohen und Paul Natorp die Idee Gottes *ſelbſt* zu einem bloßen »Ideal« herabzuſetzen, in dem die Menſchheit ihre Einheit finde.

Darum führt auch nicht etwa die faktiſche Neuerfaſſung dieſer Ideen und ihrer Rangordnung (reſp. deren Umſturz durch Täuſchung) und die jeweilige poſitiv geſchichtliche Ausprägung ihres Gehalts in hiſtoriſchen Bildinhalten zu jenen Variationen, die wir in der Religionsgeſchichte innerhalb der Ideen vom Göttlichen vorfinden — ſondern es iſt umgekehrt der primäre Wandel des poſitiven Gehaltes des je als »göttlich« Intendierten, der ſchon die je faktiſchen Vorbildmodelle, mit Einſchluß der Konſtruktionsgeſetze der faktiſchen Vorbilder, mitwandeln läßt.[2] In dieſem Sinne läßt ſich ſagen, es werde (faktiſch) das jeweilig intendierte Göttliche auch zum Ausgangspunkt aller ſonſt fungierenden Vorbildmodelle — ein für die Erforſchung des Zuſammenhangs der Religionsgeſchichte mit der Geſchichte des Ethos und der Kultur wichtiger Satz. Und dieſer Satz gilt natürlich ebenſo für die Gegenbildmodelle, die ſich in reaktiven Bewegungen gegen eine herrſchende Idee vom Göttlichen bilden und die ſich — bezogen auf dieſe Idee — im äußerſten Falle »Atheismus« nennen. Sie bleiben durchaus abhängig von der je herrſchenden Gottesidee. Denn deren bloße Wirklichkeitsverneinung[1] ändert je an der inneren Wertſtruktur des verneinten Gehalts in der Gottesidee gar nichts. Ja man darf ſagen: Aller ſog. Atheismus entſpringt notwendig als Kontratheismus gegen den Wertſtrukturgehalt einer je herrſchenden Idee vom Göttlichen.[2] –

---

[1] Inſofern iſt Gott der Idee nach als Alliebender auch der Allheilige, als Allweiſer, Allkünſtler, Allgeſetzgeber und Allrichter auch der Allgenius, als Allmächtiger auch der Allheld. Die dem Leben daſeinsrelativen Werte des Nützlichen und Angenehmen haben hingegen in der Gottesidee keine Stelle. Der Lebenswert ſelbſt — deſſen perſonhafte Ausgeſtaltung in höchſter Form der »Held« iſt — iſt natürlich nicht »daſeinsrelativ« gegenüber dem Leben. In der jeweiligen Fundierungsſtruktur der Wertweſensbeſtimmungen und der Wertattribute in der je »geglaubten« Gottesidee kann man daher das Ethos einer Gruppe, gleichſam auf den kleinſten Raum zuſammengepreßt, — wie in nuce — gewahren.

[2] Daß überhaupt ſolcher abhängige Wandel von Gottesidee und Vorbildmodell ſtattfindet, zeigt die Religionsgeſchichte allerorts. Gott wird bald vorwiegend als Allweiſer (Ariſtoteles), bald vorwiegend als Allheld und Allgeſetzgeber und -richter (älteres Judentum) uſw. konzipiert. Es ließe ſich zeigen, wie die Annahme der Einheit und Vielheit des Göttlichen, wie auch Sinn und Bedeutung ſeiner je intendierten Perſonalität oder Nichtperſonalität ſich in ſtrengen Weſenszuſammenhängen mit dieſen ſeinen je vorwiegend intendierten Weſensqualitäten mitändern. So iſt z. B. der primär als Allheld konzipierte Gott weſenhaft noch Volksgott, bei den älteſten Juden z. B. zuerſt mit der Färbung des Gottes des wichtigſten Volkseigentums, der Herden, dann (nachdem das Volk feſte Wohnſitze einnahm) der »Gott der Schlachten«, der Herr Zebaoth.

Wir ſagten, daß die Vielheit der Wertperſontypen im Verhältnis zur einheitlichen und einfachen Weſensgüte des Göttlichen auf Akten einer geſetzmäßig geordneten Analyſis dieſer Weſensgüte beruhen – nicht aber etwa die Idee dieſer Weſensgüte auf einer Syntheſis vorher ſchon gegebener Wertperſontypen. In dieſem Sinne könnte man die reinen Wertperſontypen auch diejenigen (rangmäßig abgeſtuften) Seitenanſichten der einfachen und ungeteilten Gottheit nennen, die für die mögliche Gegebenheitsweiſe der Gottheit (als Wertweſen) – nicht alſo für ihr Sein – an eine endliche Perſon überhaupt konſtitutiv iſt. Und erſt in den Formen dieſer Wertperſontypen – ſagten wir – werde auch indirekt die göttliche Weſensgüte ſelbſt möglicher Vorbildgehalt. Auf dieſem phänomenologiſchen Tatbeſtand, insbeſondere ſoweit er eine Vielheit von Wertperſontypen in ſich ſchließt, beruht nun eine Erſcheinung, die ich die Weſenstragik[3] alles endlichen Perſonſeins und ihre (weſenhafte) ſittliche Unvollkommenheit nennen möchte. Die erſtere wurzelt in der letzteren. Es iſt nicht zufällig, ſondern es iſt weſenhaft ausgeſchloſſen, daß eine einzige endliche Perſon (Einzel- oder

---

[1] Dieſe Wirklichkeitsverneinung als theoretiſche Negation iſt fundiert in ſtets gefühlsmäßiger »Ablehnung« der Wertſtruktur, die in dem Gehalt der herrſchenden Idee vom Göttlichen vorliegt. Wir lehnen die Wirklichkeit eines beſtimmten »Gottes« ab, weil wir den Göttlichkeitscharakter ſolcher angenommenen Wirklichkeit ablehnen.

[2] Darum iſt Atheismus im ſtrengen Wortſinne – ſo berechtigt die Theſen ſeiner Träger als Kontratheismus gegen eine herrſchende Gottesvorſtellung und ihren Gegenſtand ſein können – im Grunde ſtets in der Täuſchung gegründet, für eine Ablehnung des Weſens des Göttlichen (ein Aktus, der von Nichtſetzung eines Göttlichen überhaupt und von Realitätsverneinung eines geſetzten beſtimmten »herrſchenden« Göttlichen ganz verſchieden iſt) das zu halten, was faktiſch nur Ablehnung einer beſtimmten hiſtoriſch geltenden Gottesidee und die begleitende Ohnmacht iſt, einen anderen poſitiven Gehalt des Göttlichen (ſchlicht) zu ſehen.

[3] Ich ſetze hier die Kenntnis meines Aufſatzes »Über das Tragiſche« ſeitens des Leſers (ſ. Geſ. Abh. u. Aufſätze) voraus. Die Idee des Tragiſchen iſt alſo eine ethiſche Kategorie — wie ſehr das Tragiſche außerdem auch noch Stoff für eine künſtleriſche Darſtellung werden möge. Im »Erbguten« und »Erbböſen« (ſ. vorher) und dem möglichen Zuſammenſtoßen in der Form des Willens und Handelns wird das Tragiſche zum tragiſchen »Schickſal«, ein Begriff, der einer ganz beſonderen Unterſuchung bedarf.

Geſamtperſon) ein gleich vollkommenes Exemplar des Heiligen, des Genius und des Helden zuſammen darſtelle. Darum iſt jeder mögliche Willensgegenſatz, d. h. jeder mögliche »Streit« zwiſchen Exemplaren der Wertperſontypen (als Vorbilder) durch eine endliche Perſon unſchlichtbar. Denn der »Streit« könnte nur durch eine endliche Perſon, die aller dreier Vorbilder identiſchgemeinſames Exemplar wäre, auf gerechte Weiſe geſchlichtet werden. Tragiſch iſt alſo ein Streit, zu deſſen gerechter Schlichtung ausſchließlich nur die Gottheit als möglicher Richter vorgeſtellt werden kann. Wir können auch ſagen: Die Idee des Rechts ſetzt Gleichwertigkeit der Perſonen vor dem Geſetz voraus.[1] Da aber Wertungleichheit auch zwiſchen den vollkommenſten höchſtwertigen und guten endlichen Perſonen weſenhaft beſteht, ſo kann zwar der Wertrang des Typus, für den ſie Exempel ſind, noch gewußt werden. Aber die bloße Erkenntnis dieſes Wertrangverhältniſſes der ſtreitenden Perſonen macht durchaus noch nicht ihren möglichen Streit, d. h. eine konträre Willensbeziehung in bezug auf dasſelbe Gut oder Übel, gerecht ſchlichtbar. Dazu wäre ebenſowohl Wertgleichheit der ſtreitenden Perſonen vor einem denkbaren Geſetz, wie die mögliche Idee eines Richters vorausgeſetzt, der die ſtreitenden Perſonen verſtehen und würdigen könnte. »Verſtehen« und »würdigen« ſetzen aber zum mindeſten eine phänomenale Umſpannbarkeit[2] des Sinnes und Wertes der ſtreitenden Willensakte durch den Richter voraus, die gerade hier völlig ausgeſchloſſen iſt. Nur der Held würdigt voll den Helden, nur der Genius den Genius.

Wer ſollte beider Willen[3] würdigen, wenn es ausgeſchloſſen iſt, ein gleichvollkommener Held und Genius zu ſein?[4]

---

1) Dieſer Satz ſchließt natürlich nicht ſog. Ausnahmegeſetze für beſtimmte poſitive Gruppen aus (wie ſie jahrhundertelang herrſchten), ſondern nur Ungleichwertigkeit von Perſonen von dem beſtimmten Geſetz, das auf ſie als Teile einer Sozialeinheit hin gilt.

2) »Verſtehen« (Fremdſinnerfaſſung) und »würdigen« (Fremdſinnwerterfaſſung) ſetzt durchaus nicht das reale Vorhererlebthaben eines gleichen Erlebniſſes voraus. (S. m. Buch über Symathiegefühle Anhang.) Sonſt könnten ja auch nur Diebe Diebe und Mörder Mörder richten. Wohl aber ſetzen ſie voraus, daß die Sinneinheiten und Wertverhaltseinheiten im verſtehenden, würdigenden Subjekt und im Verſtandenen, Gewürdigten noch gemeinſame ſeien; alſo auch nach früheren Beſtimmungen die Wertperſontypen der betr. Exemplare. Inſofern können nur Gleiche Gleiche richten.

3) Man beachte, daß Sinn und Wert eines Willensaktes erſt auf Grund der Perſonerfaſſung des Wollenden voll zur Gegebenheit kommt (ſ. Früheres). Es iſt — beiläufig geſagt — ganz irrig, daß es das Recht nur mit den Handlungen, die Ethik aber mit der Geſinnung der Perſon zu tun hat. Auch die

Mit der Behauptung einer Weſensunvollkommenheit und einer aus ihr folgenden Weſenstragik gewiſſer ſittlicher Konflikte iſt nun aber ein anderer Gedanke nicht zu verwechſeln, der in der Geſchichte der Ethik — ſowohl der philoſophiſchen wie theologiſchen — bis zu Kant eine große Rolle geſpielt hat und den wir ausdrücklich zurückweiſen müſſen. Dieſer Gedanke drückt ſich in den beiden weſenszuſammengehörigen Sätzen aus, daß die endliche Perſon ſchon qua endliche auch notwendig böſe (nicht nur »unvollkommen«) ſei (alſo »radikal«, d. h. wurzelhaft böſe), und daß es eine von der Meſſung ihrer Willensakte an der Idee einer Norm grundverſchiedene Meſſung der Perſon nach dem Grade ihrer ſittlichen Vollkommenheit überhaupt nicht gäbe. Derſelbe falſche Gedanke, der Böſes ſchon an Endlichkeit knüpft, kann (merkwürdigerweiſe) aus zwei ganz verſchiedenen und entgegengeſetzten Irrtümern über das Weſen von gut und böſe hervorgehen (und iſt es auch in der Geſchichte): Einmal aus dem Reduktionsverſuch[1] (den z. B. Spinoza, Leibniz, Wolff verſuchten und den Kant mit Recht bekämpfte), die Ideen von gut und böſe ſelbſt auf bloße »Grade der Vollkommenheit«, reſp. den Gegenſatz Vollkommenheit — Unvollkommenheit, zurückzuführen. In dieſem Falle muß natürlich die Weſensunvollkommenheit der endlichen Perſon mit einem radikal böſen Hang ihrer als ſolcher zuſammenfallen. Aber derſelbe Satz ergibt ſich auch, wenn

---

Ethik hat es nicht nur mit Geſinnungen (reſp. Handlungen als Geſinnungsausdruck), ſondern auch mit den Handlungen ſelbſt zu tun (ſ. Teil I). Und auch das Recht hat es nicht nur mit Handlungen, ſondern auch mit den in ihnen mit zum Ausdruck gelangenden Geſinnungen zu tun. Der Unterſchied liegt darin, daß es das Recht (an ſich) erſtens nur mit der Sozialgeſinnung und Sozialhandlung der Sozialperſon zu tun hat — nicht mit jenen der relativ und abſolut intimen Perſonen — und nur mit der noch beſtehenden relativen Geſinnungswert- und Handlungswertverſchiedenheit zwiſchen den je als »gleichgeltenden« (nicht ſeienden) Rechtsſubjekten in bezug auf das jeweilige »Geſetz«, durch das ſich die Rechtsordnung mit realiſiert.

4) Analoge »tragiſche« Willenskonflikte ſind auch angelegt im Weſensverhältnis der Geſamtperſonen, der Staaten untereinander, der Kirche zum Staat, der Nation zum Staat, der Nationen untereinander. Sie wären — wenn das Geſchlechtsverhältnis in die endliche Perſonſphäre hinaufreicht (nicht nur in die Leibes- und Seelenſphäre) —, auch angelegt zwiſchen Weib und Mann.

1) Dieſer Reduktionsverſuch hat in der Erkenntnislehre das genaue Analogon im Verſuche, Wahrheit und Falſchheit auf Grade (oder Arten) der Adäquation und Inadäquation der Erkenntnis zurückzuführen (Spinoza); der gleichirrige, heute weitverbreitete, die Adäquationsunterſchiede der Erkenntnis auf Urteilswahrheit und -falſchheit zu reduzieren, entſpricht der Leugnung der Vollkommenheitsgrade in der Ethik.

man mit Kant den umgekehrten Reduktionsverſuch macht, die Urſprünglichkeit der Vollkommenheits- und Unvollkommenheitsdimenſion der ſittlichen Qualitäten ganz zu leugnen oder die Idee ſittlicher Vollkommenheit auf jene der Güte des Wollens, dieſe Güte ſelbſt aber auf pflichtgemäßes Wollen aus Pflicht zurückzuführen. Hieraus entſpringt notwendig die falſche Lehre von der ſog. Unendlichkeit der Pflicht (das Korrelat der Leugnung einer Vollkommenheitsdimenſion) und die Täuſchung, es ſei ſchon der Beſtand einer weſenhaften Unvollkommenheit der endlichen Perſon gleichſinnig mit einem vorgegebenen radikalen »Hang« zum Böſen.[1] Faktiſch aber beſteht ſittliche Unvollkommenheit und Vollkommenheit (ganz unabhängig von gut und böſe) in der Armut und Fülle der

---

1) Hiſtoriſch iſt dieſe Lehre Kants freilich eine Fortentwicklung der altproteſtantiſchen (lutheriſchen wie in etwas anderer Form calviniſtiſchen) Urſtands und Sündenfallslehre, denen gemäß (ähnlich wie bei einigen Gnoſtikern) die Sünde ſchon im Beſtande eines endlichen Leibes und ſeiner Triebe ihren Sitz hat, nicht erſt im Verhalten der endlichen geiſtigen Perſönlichkeit und ihres Wollens zu den Triebregungen. Gleichwohl iſt Kants Lehre auch eine ſtrenge logiſche Folge aus ſeinen Vorausſetzungen, insbeſondere auch der Vorausſetzung, es ſei die Individualiſierung der Perſon nicht in der geiſtigen Perſon ſelbſt, ſondern in Leib und im empiriſchen Gehalt des Seelenlebens angelegt, alſo bloße Trübung einer autonomen tranſzendentalen Vernunft. In einer anderen Richtung kann man freilich fragen, wieſo es unter Kants Vorausſetzungen überhaupt ein Böſes auch nur geben kann (nicht bloß wirklich gibt). Das Sittengeſetz iſt an ſich und für reine Vernunftweſen ein »Naturgeſetz reiner Vernunft«, das Geſetz der »reinen Vernunft ſelbſt«, d. h. »als« Vernunftweſen kann der Menſch nicht böſe ſein. Die Triebe (Kant kennt nur das »Chaos« der ſinnlichen Triebregungen (ſ. Teil I) anderſeits ſind an ſich ſittlich indifferent, können alſo in ihrer Summe von ſich aus gleichfalls nicht das Böſe begründen. Es iſt nun völlig unbegreiflich, wie ihr Zuſammenwirken im endlichen ſittlichen Leben überhaupt ein Böſes enthalten ſoll, wenn ſittliches Leben nur aus dieſen beiden Faktoren entſpringen ſoll! Kantiſche Moralphiloſophen verſtecken dieſen Tatbeſtand meiſt durch die Kreiserklärung, es werde das »Naturgeſetz der reinen Vernunft« zur »Pflicht« (und Norm) erſt im Zuſammenſtoß mit den Triebimpulſen und — es würden die Triebimpulſe erſt »böſe« im Zuſammenſtoß mit der Geſetzmäßigkeit der reinen Vernunft. Für Kant ſelbſt ſind gar nicht die einzelnen Triebregungen — die ja der Form des Sittengeſetzes erſt möglichen Stoff geben — böſe und radikal böſe — wohl aber das Faktum, daß es ſo etwas wie »Triebe« gibt. (S. Kritik der Religion innerhalb der Grenzen reiner Vernunft.) Es muß daher als höchſt naiv bezeichnet werden, wenn viele Anhänger Kants dieſe Lehre (da ſie ihnen aus irgendeinem Grunde »nicht paßt«) als eine bloße »Schrulle« Kants abtun zu können meinen oder ſie im höchſten Falle nur »hiſtoriſch« nehmen (d. h. als Reſt der altproteſtantiſchen Dogmatik).

ſittlichen Qualitäten (Gradunvollkommenheit) und Modalitäten (Artunvollkommenheit) (ſ. Teil I), die eine Perſon im Spielraum ihres ſittlichen Seins und Erlebens und ſekundär im ſittlichen Erkennen, Verſtehen und Würdigen und nur darum auch in ihren möglichen (guten oder böſen) Willens- und Handlungsakten umſpannt. Auch der Teufel hat – ſozuſagen – ſeine Art von Vollkommenheit; nur iſt er eben vollkommen böſe.[1] Während nun die hier abgewieſene Lehre entweder eine Weſenstragik ſchon in die Natur des Verhältniſſes der endlichen Perſon zu ſich ſelbſt und zu Gott überhaupt verlegt und die endliche Perſon daher nur im ewigen Kampfe zwiſchen Pflicht und Neigung befindlich, gleichzeitig aber notwendig ſündigend vorſtellt, oder im Sinne der ſpinoziſtiſchen Reduktion das tragiſche Phänomen überhaupt leugnete[2], – muß gerade hierdurch – da nun entweder alles ſittliche Sein oder keines tragiſchen Charakter erhält – das Eigenartige des Tragiſchen verſchwinden. Im Gegenſatz zu dieſen Lehren beſagen unſere Sätze, daß das tragiſche Phänomen ſeinen eigentümlichſten Sinn und Urſprung in der weſensmäßigen Artunvollkommenheit (nicht Gradunvollkommenheit) zwiſchen guten Wertperſonexemplaren beſitze. Im tragiſchen Konflikt ſtoßen daher nicht Pflichten mit Neigungen, auch nicht Pflichten mit Pflichten, ſondern gleichberechtigte Pflichtenkreiſe untereinander zuſammen, Kreiſe, von welchen jeder »Kreis« ſeinen objektiven Spielraum durch das Wertſein und die Wertart der Perſonen ſelbſt erhält, die in jenen Konflikt geraten.[3] Iſt das Tragiſche durch das Geſagte als eine ſittliche Weſenskategorie (nicht alſo eine bloß hiſtoriſche Kategorie) einer Welt endlicher Perſonen erkannt, ſo hat es gleichwohl nicht nur »für« Gott[1] keinen möglichen prädikativen Sinn, ſondern auch nicht »vor« Gott. Es bleibt wertrelativ und daſeinsrelativ auf endliche Perſonen und hat keine tranſzendente Bedeutung. Denn in der Gottesidee iſt auch ein möglicher Richter tragiſcher Konflikte (nicht nur moraliſcher) gedacht und nur da, wo – wie z. B. bei den Griechen – das Göttliche ſelbſt noch in einer Vielheit endlicher Perſonen vorgeſtellt iſt, kann auch die εἱμαρμένη noch als eine Macht »über Götter und Menſchen« gedacht werden, das Tragiſche alſo einen daſeins- und wertabſoluten und ſo tranſzendenten Charakter erhalten.[2] – –

---

[1] Aber er bleibt — in der Intention — ein »hoher Herr«, der »Fürſt« der Hölle und ſcheidet ſich darin gar ſehr von der Sphäre des »Niedrigen«, »Gemeinen«, »Schlechten«. Als das jeweilige Gegenbildmodell zum geglaubten »Göttlichen« (der Teufelsglaube iſt nur eine beſtimmte poſitiv geſchichtliche Ausgeſtaltung dieſes Gegenbildmodelles) teilt das »Teufliſche« noch die formale Vollkommenheitsſtruktur des Göttlichen — freilich nur ſo, daß es dennoch auch nicht gleich vollkommen dem Göttlichen iſt. Der Gegenſatz zwiſchen endlicher Vollkommenheit und unendlicher Vollkommenheit bleibt vielmehr beſtehen.

[2] Der mit dieſer Lehre in Weſensverknüpfung ſtehende Pantheismus (ob die faktiſchen Philoſophen hier auch immer faktiſch konſequent waren, ſteht dabei dahin) leugnet das Weſen des Tragiſchen und muß das ſo Genannte auf bloße mangelnde Moralität zurückführen reſp. mangelnden »Fortſchritt.«

[3] Vgl. hierzu in meinem Aufſatz »Über das Tragiſche« den Nachweis, daß nicht die Wahlakte, ſondern die Wahlſphären hier (objektiv) »ſchuldhaft« werden. (Abhandlungen und Aufſätze, II. Bd.)

Mit dieſer allgemeinen Lehre der Vorbild- und Gegenbildwirkſamkeit als der urſprünglichſten Form ſittlichen Werdens und Wandelns und der Explikation der bloßen Idee einer Rangordnung reiner Wertperſontypen ſeien dieſe für die Ethik grundlegenden Unterſuchungen abgeſchloſſen. –

Es iſt nicht ſchwer zu ſehen, daß ſie eine zweifache Ergänzung fordern:

1. Da für alle Vorbilder und Gegenbilder und für die ihre Geſtaltung regierenden Wertperſontypen die Idee Gottes urſprünglich beſtimmend iſt, ſo fordert der natürliche Fortgang dieſer Unterſuchungen zunächſt eine Weſenslehre von Gott ſamt einer Erforſchung der Aktarten, in denen die Weſenheit Gottes zur Gegebenheit kommt (Religionstheorie). Hieran aber muß ſich ſchließen die Frage, ob und wie eine Realſetzung eines ſolchen Weſens des »Göttlichen« möglich reſp. notwendig iſt im poſitivreligiöſen Grundakte des »Glaubens an Etwas« (faith). Da insbeſondere die Erforſchung des Wertperſontypus des urſprünglich und nachfolgend Heiligen mit ſeinen reichen Untertypen (»Gottmenſch«, »Prophet«, »Seher«, »Lehrer des Heils«, »Geſandter Gottes«, »Berufener«, »Heiland«, »Heilsarzt« uſw.) dieſe Unter-

---

[1] Es iſt alſo ſelbſtredend widerſinnig, mit E. von Hartmann Gott ſelbſt zu einem »tragiſchen Helden« zu machen.

[2] Darum zeigt auch das Phänomen des Tragiſchen, wie es uns durch Äſchylos und Sophokles in Kunſtform dargeboten wird, eine Tiefe, Unverſöhnlichkeit und Abſolutheit, der gegenüber alle anderen hiſtoriſchen Formen der ſog. »Tragödie« nicht eigentlich als »Tragödie«, ſondern nur als Trauerſpiele (d. h. irgendwie noch im endlichen Subjekt gegründete und auf es daſeinsrelative Darbietungen dieſes Phänomens) erſcheinen. Es ſoll heute »Hiſtoriker« geben, die ernſtlich glauben, es habe in Griechenland nur ein Phänomen des Tragiſchen gegeben, da Sophokles, Äſchylos und Euripides damals in Athen gelebt und die »Form der Tragödie« erfunden haben. Dies merke ich nur zur Erheiterung kommender Zeiten über die Auffaſſung der antiken Tragödie durch unſer allzu »hiſtoriſches« Zeitalter an.

ſuchung vorausſetzt, konnte in dieſem Zuſammenhang die ſchon ſeit einigen Jahren fertig geſchriebene Ausführung der Lehre von den Wertperſontypen ſelbſt nicht mitgeteilt werden, – wenn wir nicht gleichzeitig auch Gotteslehre und Religionsphiloſophie in dieſe Arbeit mitaufnehmen wollten. Ich ziehe eine geſonderte Veröffentlichung meiner Forſchungen, die den Übergang von der Ethik zur Gotteslehre betreffen, aber auch darum vor, da es mir richtiger erſcheint, die von aller philoſophiſchen Unterſuchung der Religion und des religiöſen Ethos unabhängigen und unabhängig gültigen Fundamentallehren der Ethik mit den Ergebniſſen jener anderen Unterſuchung nicht zu belaſten. Es erſcheint daher dieſe Arbeit in kurzem in einem beſonderen Bande.[1] –

2. fordert die vorliegende Abhandlung die konkrete Ausführung der Lehre von allen Wertperſontypen, ihrer Rangordnung und ihrer Untertypen. Dieſe Unterſuchung, die ich anfangs in dieſer Schrift mit zu veröffentlichen gedachte und in meine Vorleſungen über Ethik gewöhnlich einbezogen hatte, halte ich nicht nur aus dem oben genannten Grunde hier zurück, ſondern auch darum, weil ſie ihren vollen Sinn und ihre ganze Fruchtbarkeit erſt gewinnt, wenn ſich eine Erforſchung der Weſensrolle, welche die Wertperſontypen innerhalb der Grundformen der Vergeſellſchaftung und der Geſchichte ſpielen, unmittelbar daran anſchließt. Dieſe Erforſchung fordert aber auch einen erheblich konkreteren Ausbau der in dieſer Schrift nur ſkizzierten Lehre von den Grundformen ſozialer Verbände. Auf dieſem Ausbau erſt kann ſich auch die Lehre der Wertperſontypen ſamt ihrer geſellſchaftlich-geſchichtlichen Funktion zu einer Weſenslehre und Ethik der menſchlichen »Berufe« erweitern, in der Konſtantes und hiſtoriſch Variables der Berufe geſchieden wird, und gewiſſe Richtungen und Geſetze ihres Wandels, wie ihres jeweiligen Aufbaus in der Geſamtſtruktur eines poſitiven Zeitalters und einer poſitiven Sozietät aufgedeckt werden können.

Dieſe zweite Ergänzung ſoll in einer erſt erheblich ſpäter als die erſtgenannte zur Veröffentlichung gelangenden Arbeit über »Wertperſontypen und Soziologie der menſchlichen Berufe« ihre Darſtellung finden.

---

1) Unter dem Titel: »Vom Weſen des Göttlichen und den Formen ſeiner Erfahrung«.

Buchdruckerei des Waiſenhauſes in Halle.